

# Internationale katholische Zeitschrift

10. Jahrgang

November 1991

6/91

F. Ike

C.M. Kard. Martini

T. Michel SJ

A.A. Roest-Crollius SJ

F. Şen

Der Islam

Michael Figura

Theologie aus der Fülle des Glaubens

Heinz Hürten

Die Bundesrepublik Deutschland und ihre Katholiken

FEB 11 1992

Property of  
Graduate Theological Union

Con

erlag

# INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

in Zusammenarbeit mit

RIVISTA INTERNAZIONALE DI TEOLOGIA E CULTURA: COMMUNIO  
Im Verlag JACA BOOK, Mailand

SVESCI COMMUNIO  
Im Verlag KRŠĆANSKA SADAŠNJOST, Zagreb

COMMUNIO. INTERNATIONAL CATHOLIC REVIEW  
Herausgegeben vom Gemeinnützigen Verein COMMUNIO  
an der University of Notre Dame/Indiana

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE COMMUNIO  
Herausgegeben vom Gemeinnützigen Verein COMMUNIO, Paris

INTERNATIONAAL KATHOLIEK TIJDSCHRIFT  
Herausgegeben von V.Z.W. FRATERNITEIT VAN DE BOODSCHAP, Gent

REVISTA CATOLICA INTERNACIONAL COMMUNIO  
Im Verlag EDICIONES ENCUESTRO, Madrid

MIEDZYNARODOWY PRZEGLAD TEOLOGICZNY COMMUNIO  
Im Verlag PALLOTTINUM, Posen

COMMUNIO. REVISTA INTERNACIONAL CATÓLICA DE CULTURA  
Herausgegeben vom INSTITUIÇÃO COMMUNIO, Rio de Janeiro

REVISTA CATOLICA INTERNACIONAL COMMUNIO DE LENGUA HISPANA  
PARA AMERICA LATINA  
Herausgegeben von EDICIONES COMMUNIO Ltda., Santiago de Chile

COMMUNIO REVISTA INTERNACIONAL CATÓLICA  
Herausgegeben von ASSOCIAÇÃO CULTURAL COMMUNIO, Lissabon

الرسالة : REVUE CHRÉTIENNE INTERNATIONALE, Beirut/Paris

COMMUNIO – KRISTJANOVA OBZORJA. MEDNARODNA KATOLIŠKA REVIIJA  
Herausgegeben von PREDSTOJNIŠTVO SLOVENSKE PROVINCE DRUŽBE JEZUSOVE, Ljubljana

Internationale katholische Zeitschrift. In der COMMUNIO Verlagsgesellschaft mbH. Redaktion: Maximilian Greiner. Anschrift des Verlags und der Redaktion: Friesenstraße 50, 5000 Köln 1, Tel.: 02 21/12 35 53, Fax: 02 21/12 37 54. – Die Internationale katholische Zeitschrift erscheint zweimonatlich. Bezugspreis: Einzelheft DM 14,-; das Jahresabonnement (sechs Hefte) DM 54,-; für Studenten DM 35,-, jeweils zuzüglich Versandgebühr. Für die Schweiz: Einzelheft sfr 13,-; Jahresabonnement sfr 53,-, einzahlbar bei Postscheckamt Basel, Nr. 40-11.07; für Österreich entsprechend S 110; S 450,-, einzahlbar bei Bankhaus Schelhammer & Schattera, Wien, freies S-Konto Nr. 519.185; für alle zuzüglich Versandgebühren. Das Abonnement gilt als verlängert, wenn die Kündigung nicht bis zum 15. Mai bzw. 15. November erfolgt. – Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nur dann zurückgeschickt, wenn Rückporto beiliegt; Besprechungsexemplare nur, wenn sie angefordert wurden und die Rücksendung ausdrücklich gewünscht wird. – Erfüllungsort und Gerichtsstand für Leistungen des Verlags und des Fotosatzstudios: Köln (für die Leistungen der Bonifatius GmbH: Paderborn).

Satz: Greiner & Reichel, Köln  
Herstellung: Bonifatius GmbH, Druck · Buch · Verlag, Liboristraße 1-3, 4790 Paderborn  
Vertrieb und Inkasso: Bonifatius GmbH, Paderborn

Dieser Ausgabe liegen ein Werbeprospekt der Herder-Buchhandlungen, Freiburg, sowie eine Werbekarte und ein Informationsblatt der COMMUNIO Verlagsgesellschaft, Köln, bei.



# INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

herausgegeben von

HANNA BARBARA GERL-FALKOVITZ, PETER HENRICI SJ  
WALTER KASPER, KARL LEHMANN  
REINHARD LÖW, HANS MAIER  
OTTO B. ROEGELE, CHRISTOPH SCHÖNBORN OP

Redaktionsbeirat:

MICHAEL FIGURA, EBERHARD STRAUB

Schriftleitung:

MAXIMILIAN GREINER

## INHALT

Arij A. Roest-Crollius SJ: Aspekte des Islam. Einführende Betrachtungen . . .	483
Obiora F. Ike: Islam in Afrika. Eine Herausforderung für das Christentum. . .	492
Thomas Michel SJ: Zwischen Tradition und Reform. Der Islam in Asien . . .	500
Carlo Maria Kardinal Martini: Wer sind »wir« – wer ist »der Islam«? . . . . .	514
Faruk Şen: Türkischer Islam – eine Herausforderung für Europa? Neue Tendenzen in der Türkei und ihre möglichen Auswirkungen auf die europäischen Integrationsansätze . . . . .	525

## KRITIK UND BERICHT

Horst Bürkle: Der Dialog auf dem Prüfstand. Die römische Kongregation setzte Akzente zur interreligiösen Begegnung . . . . .	535
Michael Figura: Theologie aus der Fülle des Glaubens. Zum Tod von Henri de Lubac . . . . .	540
Heinz Hürten: Die Bundesrepublik Deutschland und ihre Katholiken . . . . .	549
Hanna-Barbara Gerl: Zwischen den Zeiten. Ein Proträt von Ida Friederike Görres (1901-1971) zu ihrem 90. Geburtstag . . . . .	560
Hans Maier: Ist Friedenspolitik Gewaltverzicht? . . . . .	567
Otto B. Roegele: Fakten, Propaganda, Fragen. Kirche und Krieg in Jugoslawien . . . . .	569

## GLOSSEN

Norbert Dörner: Was wollte Hermann wirklich? . . . . .	575
Berichtigung . . . . .	576

## Die Mitarbeiter dieser Ausgabe:

Arij A. Roest-Crollius SJ studierte in Nimwegen, Beirut, Kairo, Rom, Bombay und Jerusalem und ist heute Ordinarius für westasiatischen Religionen mit dem Schwerpunkt Judentum und Islam an der *Päpstlichen Universität Gregoriana* in Rom. Als regelmäßiger Gastdozent wirkt er auch an der *Sophia University* in Tokio. Den Beitrag auf Seite 483 übersetzte Erika Grün aus dem Englischen.

Obiora F. Ike, 1956 in Gusau/Nigeria geboren, studierte Philosophie, Theologie, Politik, Wirtschaft und Rechtsphilosophie in Enugu/Nigeria, Innsbruck und Bonn; Promotion 1991. Er ist in seiner Heimat u.a. Direktor des *Catholic Institute for Development, Justice and Peace* (CIDJAP) und leitet als Spiritual das *Holy Rosary College* in Uwani, Diözese Enugu. Der Aufsatz auf Seite 492 wurde auf deutscher Sprache verfaßt.

Thomas Michel SJ, Priester 1967, studierte Philosophie und Theologie in St. Louis und Arabistik sowie Islamistik u.a. in Shemlan/Libanon, Chicago und Kairo; mehrere Jahre lehrte er an der Päpstlichen Theologischen Fakultät von Yogyakarta/Indonesien. Heute ist er Leiter der Abteilung für den Islam des *Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog*. Bettina Halbe übertrug den Aufsatz auf Seite 500 aus dem Englischen.

Carlo Maria Kardinal Martini, 1927 in Turin geboren, Priester 1952, wurde 1980 zum Bischof geweiht. Den auf Seite 514 abgedruckten, leicht gekürzten Vortrag hielt der Erzbischof von Mailand am 6. Dezember vergangenen Jahres in Mailand; die Übertragung aus dem Italienischen besorgte Jochen Reichel.

Faruk Şen, in Ankara 1948 geboren, lebt seit 1971 in Deutschland und studierte Wirtschafts- und Sozialwissenschaften in Münster; seit 1985 leitet er das *Zentrum für Türk- und Islamstudien* in Bonn bzw. Essen; seit 1990 ist er Professor an der Gesamthochschule/Universität Essen.

Horst Bürkle, 1925 in Niederweisel/Hessen geboren, studierte Evangelische Theologie in Bonn, Tübingen, Köln und New York; Promotion 1957, Habilitation 1964. Nach Lehrtätigkeiten an der Universität Kampala/Uganda wurde er 1968 als Ordinarius nach München berufen. 1987 konvertierte er zum Katholischen Glauben.

Heinz Hürten, 1928 in Düsseldorf geboren, ist Ordinarius für Neuere und Neueste Geschichte an der Katholischen Universität Eichstätt. Bei dem Aufsatz auf Seite 549 handelt es sich um die leicht veränderte Fassung eines Vortrags, den der Autor am 14. November 1989 anlässlich des 100-jährigen Bestehens der Universität Fribourg/Schweiz hielt.

Norbert Dörner, in Gronau/Westfalen 1972 geboren, machte 1991 an einem Bischöflichen Gymnasium das Abitur; derzeit leistet er seinen Zivildienst.



# Aspekte des Islam

## Einführende Betrachtungen

Von Arij A. Roest-Crollius SJ

Wie schon der Titel dieses kurzen Aufsatzes zeigt, geht es hier um die Art und Weise, wie sich der Islam einem unvoreingenommenen Beobachter darstellt. »Aspekte« sind ja bekanntlich die Manifestations- oder Erscheinungsformen, unter welchen sich eine gegebene Realität dem Betrachter präsentiert. Nun weist der Islam aber so viele unterschiedliche Aspekte auf, daß in diesen kurzen »einführenden Betrachtungen« eine Auswahl getroffen werden mußte. Dabei wurden besonders jene Aspekte des Islam berücksichtigt, die mit seiner Beziehung zum Christentum und mit seiner Selbstdarstellung in der heutigen Welt zusammenhängen.

### DER ISLAM ALS MONOTHEISTISCHE, SCHRIFTLICH ÜBERLIEFETERE RELIGION

Der Glaube an den alleinigen Gott spielt eine zentrale Rolle in der islamischen Religion. Die erste grundlegende Pflicht oder »Stütze« des Islam ist das *shahâda* oder Glaubensbekenntnis. Es lautet wie folgt: »Ich bekenne: [Es gibt] keine Gottheit außer Gott, und Mohammed ist der Bote Gottes.« Diese Formulierung macht deutlich, daß der Gott des Islam der Eine ist, der (so glauben die Muslime) zu den Seinen durch Mohammed gesprochen hat. Aus den islamischen Quellen geht hervor, daß der Prophet seine Botschaft zwischen den Jahren 610 und 632 verkündete, und zwar zunächst (bis 622<sup>1</sup>) in Mekka und danach in Medina. Diese Verkündigung ist in der heiligen Schrift des Islam, dem Koran, festgehalten.<sup>2</sup> Der Koran besteht aus 144 Abschnitten oder Suren (*Sûra*, Pl. *Sûrât*), die in der heute gebräuchlichen Ausgabe<sup>3</sup> nach dem Prinzip der

---

1 Gemeint ist das Jahr des Auszugs (arab. *hijra*) der gerade entstehenden islamischen Gemeinschaft in die Oase von Yathrib, später *medînat adnabîh*, »die Stadt des Propheten« genannt, also das heutige Medina. Dieser Auszug steht am Beginn der islamischen Zeitrechnung.

2 Arabisch *Qu'rân*; das Wort ist mit dem aramäischen *qeryânâ* verwandt, das eigentlich »Verkündigung« oder »Lesung aus der Heiligen Schrift« bedeutet.

3 Heute wird in der ganzen islamischen Welt jener Korantext benutzt, der 1923 durch die Nationalbibliothek von Kairo herausgegeben und 1952 mit einigen unwesentlichen Änderungen der Akzente neu aufgelegt wurde. Die Redigierung des Korantextes blickt auf eine lange und komplizierte Geschichte zurück. Als Mohammed starb, gab es keine vollständige Niederschrift seiner Verkündigung. Eine erste Ausgabe wurde im Auftrag des Kalifen Abû Bakr (632-634) hergestellt, aber da auch andere, abweichende Niederschriften im Umlauf blieben, befahl sein

(abnehmenden) Länge angeordnet sind.<sup>4</sup> Aus dieser Anordnung ist die chronologische Reihenfolge der Suren nicht länger zu erkennen. Die Chronologie der Verkündigung ist aber aus mehreren Gründen von Bedeutung. Ein wichtiger Grund ist die Einstellung gegenüber den anderen schriftlich überlieferten monotheistischen Religionen, die uns zunächst interessiert. Ein weiterer Grund sind die sehr ausführlichen, genauen und verbindlichen juristischen Bestimmungen, mit welchen wir uns weiter unten beschäftigen werden. Die Exegeten des Korans haben sich große Mühe gegeben, die chronologische Reihenfolge der Suren wiederherzustellen. Aufgrund ihrer Untersuchungen können die Suren heute in zwei Kategorien eingeteilt werden: jene, die in Mekka verkündet wurden, und die Gruppe der medinischen Suren. Heute sind sich die Wissenschaftler über die chronologische Reihenfolge der Texte aus diesen beiden Gruppen weitgehend einig.

Am Anfang des in Mekka verkündeten Korantextes fällt auf, daß die Übereinstimmung mit älteren Niederschriften immer wieder als Beweis für die Wahrheit der von dem Propheten des Islam gepredigten Botschaft erwähnt wird (vgl. 26:196; 87:18-19). Die Menschen, welche die Verkündigung hören, werden aufgefordert, sich im Falle von Unklarheiten an jene zu wenden, die die Schrift empfangen haben (vgl. 16:43, 21:7). »Jene, denen die Schrift gegeben wurde«, bedeutet normalerweise die Juden und die Christen; aber auch einzelne Personen werden als Empfänger der Botschaft erwähnt: Abraham, Moses, Johannes, Jesus. Die Heiden (*ummiyûn*) dagegen besitzen keine heilige Schrift (vgl. 2:78; 3:20; 22:8; vgl. 28:49; 31:20; 35:40; 46:4).

Die »Völker der Bibel« weigern sich jedoch, die Sendung Mohammeds anzuerkennen. Dies wird im letzten Teil der Verkündigung von Mekka wie auch in den medinischen Suren behauptet (vgl. 3:73; 4:153; 9:29).<sup>5</sup> In diesen Suren wird die Verkündigung Mohammeds ebenfalls als eine heilige Schrift dargestellt (vgl. 2:129,151; 3:161; 62:6). Da die Völker der Bibel ihre eigenen heiligen Schriften offensichtlich geändert haben<sup>6</sup>, wird der Koran sozusagen als

---

Nachfolger Uthmân eine neue Redigierung, die den *Duktus* des Textes (also einen nicht-vokalisiertem Text) und auch die Reihenfolge der Suren festlegte. Etwa um das Jahr 700 wurde ein vokalisierter Text hergestellt, aber auch weiterhin wurden verschiedene andere »Lesarten« offiziell anerkannt. Die Ausgabe von 1923 traf eine Auswahl aus diesen Lesarten und ist auf dem Weg, der einzige, offiziell anerkannte Text zu werden. Zu bemerken ist, daß es zwischen diesem Text und der von Uthmân befohlenen Ausgabe nur ganz unwesentliche Unterschiede gibt; vgl. R. Blachère, *Introduction au Coran*. Paris 1950, mit einer sehr ausführlichen Bibliographie, zu welcher allerdings unbedingt auch J. Wansbrough, *Quranic Studies*. Oxford 1977, hinzugezogen werden sollte.

4 Mit Ausnahme der ersten Suren sowie der achten und neunten Sure.

5 Dem Koran zufolge steht diese Weigerung der Juden und Christen im Widerspruch zu ihrer eigenen Heiligen Schrift, da die Sendung Mohammeds in dieser angekündigt wird; vgl. 2:129; 7:157; 61:6.

6 Der Koran gebraucht das Verb *harrafa*, das auf den Begriff der Fälschung oder Korruption deutet.



Kriterium für die Beurteilung der anderen Schriften dargestellt: wenn diese Völker ihre eigenen Schriften verstehen wollen, müssen sie an den Koran glauben (vgl. 4:47; 5:15).

Die Botschaft des Korans wird also als die wahre, von Gott gewollte, monotheistische Religion dargestellt: »Er hat das als euren Glauben ausersehen, was er Noah befohlen hat, und was Wir euch offenbart haben, und was Wir auch Abraham, Moses und Jesus befohlen haben: »Übet eure Religion aus und seid einig im Glauben« (42:13). Über die Völker der Bibel sagt der Koran: »Sie sind voller Zweifel an der Heiligen Schrift« (42:14). Daher der Auftrag an den Propheten des Islam: »So rufe denn Gott und gehe den geraden Weg, wie dir befohlen wurde. Lasse dich nicht von ihren Launen verleiten. Und sage: »Ich glaube alles, was Gott uns an Schriften herabgesandt hat; mir wurde aufgetragen, unvoreingenommen zu euch zu kommen. Gott ist unser Herr und der eure. Wir haben unsere Schriften, ihr habt die euren. Es gibt keinen Streit zwischen euch und uns. Gott wird uns Einigkeit schenken. Er befiehlt den Dingen ihren Lauf!« (42:15). Die »ökumenische« Natur der islamischen Religion, die in diesem und ähnlichen Texten zum Ausdruck kommt, muß unter dem Blickwinkel der ursprünglichen religiösen Einheit aller Menschen verstanden werden (vgl. 2:213). Die Religion, mit welcher Gott die Menschen erschaffen hat (vgl. 30:30)<sup>7</sup>, ist der Monotheismus, wie Mohammed ihn verkündete: »Die Religion, die Gott billigt, ist der Islam« (3:19). Diese Religion ist allen anderen Religionen überlegen: »Er [Gott] sandte seinen Boten mit der Erleuchtung und der wahren Religion, auf daß er über alle [anderen] Religionen triumphiere« (61:9). Das Fehlen des Begriffes der »natürlichen Frömmigkeit«, die mit keiner der historischen Religionen gleichzusetzen ist, scheint dem theologischen Dialog zwischen Muslimen und den Vertretern anderer Religionen die gemeinsame Grundlage zu entziehen.<sup>8</sup>

#### DER ISLAM ALS KORAN-ORIENTIERTE GEMEINSCHAFT

Für Muslime ist der Koran der Ursprung des Gesetzes, nach welchem die islamische Gemeinschaft ihr Leben organisieren muß. Vor allem die medinischen Suren enthalten zahlreiche juristische Bestimmungen, da sich die Muslime ja

7 Die exegetische und theologische Tradition des Islam entwickelt die Idee der »natürlichen Religion« (*dīn al-fitra*), die sich auch auf Texte über den Glauben Abrahams stützt, »der weder Jude noch Christ, sondern ein aufrechter Mensch (*hanīf*) war, ein Muslim, und nicht ein Mensch, der an viele Götter glaubt« (3:67; vgl. 2:135; 4:102 usw.).

8 Eine solche gemeinsame Grundlage findet sich gelegentlich in gemeinsamen moralischen Verantwortlichkeiten, wie z.B. die gemeinsamen Bemühungen um Frieden und Gerechtigkeit. Selbst dann muß man sich aber über die Gefahr der Mehrdeutigkeit klar sein: viele einander ähnliche Wörter haben unterschiedliche Bedeutungen.

in Medina in einer unabhängigen Gemeinschaft konstituierten.<sup>9</sup> Zusammen mit weiteren Ausführungen der islamischen Rechtsgelehrten, die auch die mündlich überlieferten Offenbarungen des Propheten berücksichtigen, wird in den ersten Jahrhunderten ein umfangreiches *corpus iuris* aufgestellt, das die islamische *umma* auf ihrem Weg durch die Geschichte beherrschen wird.<sup>10</sup> Damit ist der Islam nicht nur eine Religion, sondern auch eine gesellschaftliche Organisation mit so zahlreichen politischen Elementen, daß für viele Muslime die Idealform des Islam überhaupt jene ist, die ihn gleichzeitig als Religion und als Staat ausweist. Offenbar war dies in Mekka der Fall, als die islamische *umma* die Aufgabe übernahm, auf der Arabischen Halbinsel die politische Einheit herzustellen.

Auch die Beziehungen zu anderen religiösen Gruppen und Gemeinschaften werden auf sozial-politischer Grundlage geregelt, und der dem Propheten des Islam verheißene Sieg gilt nicht nur als eine Bestätigung der religiösen Wahrheit, sondern auch der militärischen und politischen Suprematie. Es gibt zahlreiche Texte, in welchen berichtet wird, daß Gott den Muslimen in ihren Schlachten beisteht (4:108; 8:19; 9:36; 9:40; 47:35 usw.). Er läßt ihre Feinde durch die Hand der Gläubigen töten (6:14,52), aber »Ihr [Muslime] habt sie nicht getötet, sondern Gott hat sie getötet« (8:17). Gott war es auch, der die Juden vertrieb, weil sie nicht an den Koran glauben wollten (59:2), und der ihren Besitz unter den Muslimen verteilte (59:7). Diese Texte unterscheiden sich von früheren, eher ironischen Formulierungen. Wo immer es um juristische Bestimmungen geht, ist Klarheit wesentlich, und die Exegeten des Korans arbeiteten nach dem Prinzip der »Abschaffung« der früheren Verse zugunsten der Verse, die zu einem späteren Zeitpunkt verkündet wurden.<sup>11</sup> Für die Anwendung dieses Prinzips ist die Kenntnis der chronologischen Reihenfolge der Suren unabdingbar. Seine Anwendung führte zu einer verschärften Einstellung gegenüber den Nicht-Muslimen; diese schärfere Haltung geht insbesondere aus jenen Versen hervor, die den Muslimen befehlen, die Heiden zu töten, die sich nicht zum Islam bekehren (9:5), und die Völker der Bibel, also die Juden und die Christen, zu bekämpfen, bis sie sich unterwerfen und den Tribut zah-

9 Das arabische Wort, das für den Begriff »Gemeinschaft« verwendet wird, ist *umma*; es bedeutet gleichzeitig auch »Volk« und »Nation«. Das davon abgeleitete Adjektiv wird im Koran mit der Bedeutung »heidnisch« und »des Lesens unkundig« gebraucht.

10 Tatsächlich werden in der Auslegung der religiösen Gesetzgebung des Islam (*shari'a*) vier verschiedene Schulen offiziell anerkannt, seit etwa um das Jahr 850 festgelegt wurde, daß zu den schon vorhandenen rechtlichen Bestimmungen keine weiteren mehr hinzugefügt werden durften. Reformen des Islam haben diesen Beschluß angefochten, aber sie hatten nicht viel Erfolg. Die vier offiziellen »Schulen« oder »Riten« des Sunnitischen Islam sind die Mälikiten, die Hannafiten, die Shāfi'iten und die Hanbaliten.

11 Dieses Auslegungsprinzip des *al-nāsikh wa-l-mansūkh* stützt sich auf den Koranvers: »Wir [Gott] setzen keinen Vers außer Kraft, noch lassen Wir zu, daß ihr ihn vergeßt, ohne euch einen besseren oder gleichen zu bringen« (2:108). Der klassische Kommentar zu diesem Prinzip stammt von Abūl-Qāsim.



len (9:29). So sagt der Koran den Muslimen: »Ihr seid die beste Gemeinschaft (*umma*), die für die Menschen geschaffen wurde: ihr befehlt, was recht ist, und verbietet, was verwerflich ist, und ihr glaubt an Gott. Wenn auch die Völker der Bibel an Ihn glaubten, wäre es besser um sie bestellt. Einige unter ihnen sind gläubig, doch die meisten sind Sünder« (3:110).

Die frühe Geschichte des Islam kennt eine Reihe von Kontroversen geistlicher und rechtlicher, aber auch doktrinärer Natur. Den wichtigsten Streitpunkt bildete das Problem der Führung der *umma*. Die Anhänger Alis, des Vettters und Schwiegersohnes Mohammeds, weigerten sich, der Wahl eines Nachfolgers (Kalifen) des Propheten des Islam in den Gestalten des Abû Bakr und der ihm folgenden Kalifen Umar und Uthmân zuzustimmen. Nach der Ermordung des letzteren wurde Ali zum Kalifen gewählt. Die Anhänger seines Vorgängers Uthmân, der angeblich von einem Parteigänger Alis ermordet worden war, leisteten ihm heftigen Widerstand. Eine Schlacht, die die Entscheidung herbeiführen sollte, endete mit einem Waffenstillstand und einem Schiedsspruch (Siffin, 658), dessen Inhalt umstritten ist. Daraufhin verlor Ali die meisten seiner Anhänger, die sich aber später um seine Söhne, Hassan und, besonders, Hussein, scharten. Diese Anhänger Alis (arabisch: *shî'a*) bildeten den Beginn des Shi'ismus, der heute aus einer Vielzahl von Zweigen und Sekten besteht, deren wichtigste der sogenannte »Zwölfer-Shi'ismus« ist.<sup>12</sup> Er ist seit dem 16. Jahrhundert die offizielle Religion des Iran. Eine andere Gruppe, die aus diesen Konflikten hervorging, sind die Khârijiten, die den Schiedsspruch von Siffin nicht anerkannten.<sup>13</sup> Kleine Gruppen von Khârijiten haben in einigen nordafrikanischen Ländern, in Oman und Sansibar, überlebt. Die übrigen Muslime sammelten sich um das Umayyad-Kalifat von Damaskus. Aus ihnen entstand der spätere »Sunnismus«, dem heute 85-90 % aller Muslime angehören.

#### DIE ISLAMISCHE GEMEINSCHAFT IN EINER MULTIKULTURELLEN WELT

Nach dem Tod des Propheten gingen seine Anhänger daran, die Welt zu erobern. Binnen eines Jahrhunderts standen die muslimischen Heere in Frankreich (Poitiers, 732) und am Indus. Es wäre aber eine grobe Vereinfachung zu behaupten, der Islam habe sich nur durch das Schwert ausgebreitet. Auch sozialen und wirtschaftlichen Faktoren kam eine wichtige Rolle zu, und von ganz besonderer Bedeutung war der Einfluß der Sûfi-Missionare. Das rie-

<sup>12</sup> Er trägt diesen Namen, weil seine Anhänger zwölf Imams oder Führer der Gemeinschaft anerkennen. Der letzte Imam heißt »der verborgene« oder »der erwartete Imam«. Er lebt im Zustand der Okkultation und soll vor dem Ende der Welt erscheinen.

<sup>13</sup> Im Jahre 661 wurde Ali von einem Khârijiten ermordet.

sige islamische Reich verlor bald seine politische Einheit, und die *umma* fand sich ganz unterschiedlichen Kulturen gegenübergestellt. Je nach Kulturkreis stellt sich die eine *umma* unter den verschiedensten kulturellen Aspekten dar. Da gibt es zunächst den arabischen Islam, der etwa 90 % der arabischsprachenden Völker umfaßt (die übrigen etwa 10 % sind vorwiegend Christen) und der fast ein Fünftel der islamischen Gemeinschaft ausmacht. Eine zweite Gruppe bilden die iranisch-indischen Muslime; sie ist größer als die erste und wird besonders durch den Shi'ismus in seinen unterschiedlichen Formen geprägt. Der in der Türkei und in Mittelasien angesiedelte türkische Islam ist ebenfalls mehr durch den iranischen als durch den arabischen Islam bestimmt und weist verschiedene Merkmale auf, die dem Kulturkreis der türkischen Völkerfamilie entsprechen. Die Muslime in Ostasien (Malaysia, Indonesien und auf den Philippinen) schließlich haben sich in den für diese Gebiete spezifischen Kulturkreisen entwickelt. Die beiden letzteren Gruppen bilden zahlenmäßig ebenfalls jeweils ein Fünftel der islamischen *umma*. Der afrikanische Islam (unter Ausnahme der arabisch-sprechenden Völker) umfaßt etwa 15 % der islamischen Welt und ist in verschiedene Akkulturationsprozesse verwickelt. Die islamische Kultur steht hier in Interaktion mit den örtlichen Traditionen. Ein neuer Zug ist die wachsende Zahl von Muslimen in Westeuropa und den beiden Amerikas. Hier sehen sich die Muslime mehr als anderswo mit der modernen Welt konfrontiert — eine Begegnung, die eine neue Herausforderung für die islamische Religion bedeutet.

#### DER ISLAM UND DIE MODERNE KULTUR

Die moderne Welt und ihre neuen Denk- und Lebensweisen stellen für alle althergebrachten Religionen eine echte Herausforderung dar, und der Islam bildet da keine Ausnahme. Überall in der Welt müssen Muslime hierzu Stellung nehmen. Diese unterschiedlichen Einstellungen können hier jedoch nur angedeutet werden. Wir werden versuchen, die vier bedeutendsten muslimischen Reaktionen auf die Moderne zu beschreiben.<sup>14</sup>

#### *Der Islam als Modell*

Viele Muslime sind der Meinung, daß der Islam eine Lebensweise und eine gesellschaftliche Struktur darstellt, die in der *shari'a* ausführlich beschrieben ist und schon unter den ersten Kalifen verwirklicht wurde. Jede neue Genera-

14 Vgl. U. Schoen, Die Gesellschaft im Islam, in: M. Fitzgerald (Hrsg.), Mensch, Welt, Staat im Islam. Graz u.a. 1977, S. 103-149; B. Tibi, Die Krise des modernen Islams. München 1981.



tion von Muslimen hat die Pflicht, die Gesellschaft nach diesem Vorbild neu zu organisieren. Natürlich sollte man sich hüten, so allgemeine Begriffe wie »fundamentalistisch«<sup>15</sup> und »reaktionär« zu verwenden. Es läßt sich jedoch feststellen, daß das Gesetz des Korans, im Sinne eines positiven Gesetzes, häufig als Reaktion auf etwas angewandt wird, was als Abkehrung von dem Vorbild einer authentischen islamischen Gesellschaft empfunden wird. Diese Auffassung befürwortet auch einen islamischen Staat. »Der Islam ist überzeugt, daß er seinen Glauben ohne politische Macht nicht ausüben kann (...) Ohne den islamischen Staat ist der Glaube des Muslims unvollkommen.«<sup>16</sup>

Zwar sind es heute vorwiegend die sogenannten »Islamisten«, die diese Überzeugung verbreiten, doch auf eine nicht-reflektierte Weise wird sie auch weitgehend von großen Teilen des »einfachen Volkes« in der islamischen Gesellschaft geteilt.

### *Der Islam als Projekt*

Entsprechend dieser Einstellung sollte man sich nicht bemühen, den Islam in seiner ursprünglichen Form wiederherzustellen, sondern vielmehr in der heutigen Welt diejenigen Normen und Werte zu verwirklichen suchen, die für jede neue Menschengeneration Relevanz besitzen. Die Realität der heutigen Welt wird sehr ernst genommen, und zwar als ein Komplex von Herausforderungen und vor allem Möglichkeiten, dem religiösen Ideal auf eine vielfältigere, erfülltere Weise entgegenzuleben. Solche Zeiten der blühenden kulturellen Entwicklung und Synthese des Islam in seiner Berührung mit anderen Kulturen hat es in der Geschichte des Islam schon früher gegeben.<sup>17</sup> Gegen Ende des vorigen Jahrhunderts versuchte die *islâh*-Bewegung (mit welcher solche Namen wie Jamâlladîn al-Afghânî und Muhammad Abdull aufs engste verknüpft sind), diese Einstellung zu erneuern. Heute jedoch gibt es offenbar nur wenige Befürworter eines Islam, der zwar den traditionellen Werten treu ergeben ist, sich aber gleichzeitig mutig und schöpferisch der modernen Kultur und Gesellschaft stellt. Für die heranwachsenden Generationen von Muslimen scheint sich eine tiefe kulturelle Krise anzubahnen, und die islamische Gesellschaft ist offensichtlich nicht darauf vorbereitet, einer solchen Krise zu begegnen. Ein

15 Ein Ausdruck, der zuerst im Zusammenhang mit christlich-religiösen Bewegungen in Nord-Afrika verwendet wurde.

16 Hasan al-Kawâtli in der libanesischen Tageszeitung *al-Safir* vom 18. August 1975. Ins Englische übersetzt in Ders., Religion, State and Ideology, in: *Cemam Reports* 3 (1975), S. 175ff.

17 Z.B. zur Zeit der Kalifate von Bagdad und Cordoba, als Wissenschaft, Kunst und Technik im Dienst der islamischen Gesellschaft standen – einer Gesellschaft, die aus ihrer schöpferischen Vielfalt heraus auch andere Kulturen beeinflussen konnte. Man denke an den Impakt der islamischen Kultur im mittelalterlichen Europa.

bekannter muslimischer Autor bringt es auf den Punkt: »Aber einmal abgesehen von der Technik vertreten die modernen Geisteswissenschaften im Westen in hohem Maße moralische und kulturelle Werte, die aus der westlichen Tradition hervorgegangen sind; manche dieser Werte gehören sogar eindeutig zum Christentum. [...] Für die muslimische Gesellschaft wirft dies Fragen von fundamentaler Bedeutung auf, da sie entscheiden muß, ob sie die Denkweise des Westens assimilieren, modifizieren oder zurückweisen soll. Zur Zeit ist die muslimische Welt jedoch für diese Aufgabe intellektuell noch nicht gerüstet.«<sup>18</sup>

### *Der Parallelismus von Glauben und Religion*

Angesichts der außergewöhnlich großen Komplexität der unterschiedlichen sozialen, wirtschaftlichen, technischen und kulturellen Systeme der modernen Welt scheint dem Islam keine andere Wahl zu bleiben, als sich der Eigendynamik dieser Systeme anzuschließen. Religiös inspirierte ethische Werte scheinen auf diese Systeme wenig Einfluß zu haben, besonders wenn es keine oder nur wenige institutionalisierte Wege für die Formulierung dieser Werte gibt, was auf viele muslimische Kulturkreise zutrifft. Offenkundig werden religiöse Beweggründe zugunsten von politischen Absichten ausgenutzt, z.B. wenn ein *dschihâd*, also ein »Heiliger Krieg«, auch in solchen Fällen erklärt wird, wo die Natur des Konflikts eher politisch ist. Zudem gibt es seitens der politischen Machthaber auch »symbolische« Gesten gegenüber der *shari'a*, wie z.B. das Verbot, auf Gärung beruhende Getränke zu verkaufen, oder den Beschluß, den Freitag als offiziellen Ruhetag zu feiern. Eine solche Einstellung trägt jedoch wenig zu einer erfolgreichen, fruchtbaren Begegnung zwischen Islam und Moderne bei.

### *Der radikale Islam*

Die radikalste Lösung der Probleme, die sich aus der Begegnung mit der modernen Welt für den Islam ergeben, besteht darin, die Legitimität dieser Welt zu leugnen und bloß die ewige Wirklichkeit der zukünftigen Welt anzuerkennen. Genau diese Linie verfolgen eine Reihe unterschiedlicher pietistischer Bewegungen im Rahmen des Islam. Darüber hinaus gibt es – auf einer eher politischen Ebene – auch das Phänomen der »Märtyrer« unterschiedlichster Prägung, die in Wirklichkeit oft für Ideale kämpfen, die innerhalb der einen *umma* unvereinbar sind. Nichts ist so gewaltig wie eine Revolution im Namen einer

18 Fazlul Rahman, Revival and Reform in Islam, in: *The Cambridge History of Islam*, II. Cambridge 1970, S. 656.



unsichtbaren Welt. Aber dank ihrer sektiererischen Natur kann eine solche Revolution ihre Macht nur allzu leicht gegen eben jene Ideale richten, mit welchen sie sich selbst rechtfertigt. In dem Maße, in dem diese »Radikalen« eine politische Theologie besitzen, nehmen sie in der Regel die erste der hier beschriebenen Haltungen ein, das heißt, sie versuchen, die islamische Gesellschaft gemäß ihrer unwandelbaren Bestimmung wiederherzustellen. Hier werden, scheint es, auch die Fragen, die sich aus der Begegnung zwischen Islam und der Moderne ergeben, dergestalt »gelöst«, daß ihre legitime Existenz einfach gelehnet wird.

Es liegt auf der Hand, daß die *umma* eine sehr viel komplexere Wirklichkeit besitzt, als sie hier anhand dieser vier Einstellungen geschildert werden kann. Und doch kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die islamische Gemeinschaft vor einer der größten Krisen ihrer Geschichte steht. Die wahre Tragweite dieser Krise läßt sich wohl an den unterschiedlichen Formen des gewalttätigen Extremismus erkennen. Es ist jedoch höchst unwahrscheinlich, daß der Modernisierungsprozeß heute noch umkehrbar ist. Die menschliche Gesellschaft wird sich auch weiterhin in Richtung einer weltweiten Interdependenz und Solidarität entwickeln, und diese Entwicklung wird durch die sich selbst antreibenden Prozesse des technologischen Wachstums und seine Schockwirkung auf die sozialen und ökologischen Systeme nicht nur gefördert, sondern sogar erforderlich werden. Die Entwicklung in Richtung einer »globalen menschlichen Gesellschaft« regt den schon vorhandenen Pluralismus menschlichen Denkens, ethischer Entscheidungen, kultureller Kreativität und religiöser Anschauungen zweifellos weiter an, und eine religiöse Kultur, die die Legitimität einer solchen pluralistischen Gesellschaft leugnen wollte, würde sich selbst zu steriler Isolation verdammen.

# Islam in Afrika

Eine Herausforderung für das Christentum

*Von Obiora F. Ike*

## *Einleitung*

Es ist praktisch unmöglich, das Thema »Islam in Afrika« und die Probleme, denen die dortigen christlichen Kirchen in jüngster Zeit ausgesetzt sind, auf diesen wenigen Seiten erschöpfend zu diskutieren.

Erstens ist Afrika ein riesiger Kontinent mit 53 unabhängigen Staaten, seine Fläche ist größer als die der Vereinigten Staaten, ganz Westeuropas, des indischen Subkontinents und des japanischen Inselreiches zusammengenommen.

Zweitens sind historisch, politisch und kulturell gesehen einige Teile Afrikas schon seit über 1300 Jahren von einem islamischen Einfluß geprägt, während der Islam in anderen Regionen Afrikas erst ein Jahrhundert alt ist. Alle verallgemeinernden Aussagen über den Islam in Afrika sind deshalb fehl am Platze.

In Nordafrika (Ägypten, Tunesien, Libyen, Marokko) zum Beispiel mußte ein einst blühendes Christentum im 7. Jahrhundert dem aggressiven islamisch-arabischen Vormarsch weichen. Heute sind über 90 % der gesamten Region islamisiert. Anders ist die Situation im südlichen Afrika (Angola, Mozambique, Zimbabwe, Südafrika usw.) Dort stellen die Christen mit über 70 % einen hohen Anteil der Bevölkerung und verdrängen allmählich die traditionellen Religionen. Im Gegensatz zu Nordafrika ist der Einfluß des Islam dort entweder minimal, kontrolliert oder praktisch nicht existent.

Völlig anders ist wiederum die Lage in Ostafrika (Tansania, Uganda, Kenia, Äthiopien, Malawi usw.). Hier lebt eine beträchtliche Zahl sowohl von Muslimen als auch von Christen und Anhängern einheimischer Religionen. Trotzdem waren islamisch-christliche Spannungen bisher kein polarisierender Faktor in der historisch-politischen Entwicklung dieser Länder. Dies wird deutlich am Beispiel Julius Nyereres. Der ehemalige Staatspräsident von Tansania – ein strenggläubiger, praktizierender Katholik – trat von seinem Amt zurück und übergab freiwillig die Macht an seinen Nachfolger, Präsident Mwinyi, einen Muslim. Die Staatsgeschäfte des Landes laufen weiter wie gewohnt ohne jeden religiösen Fanatismus.

Dem ist nicht so in Nigeria, Sudan, Burundi, Tschad und einigen anderen Ländern West- und Zentralafrikas. Das Klima in den genannten Ländern wird bestimmt durch zunehmende islamische Aggression, Expansionsdrang und politisierte Religion. Im Sudan tobt seit Jahren ein Religionskrieg, in Burundi herrscht brutale Gewalt gegen Christen und bringt heldenhafte christliche Mär-



tyrer hervor, in Nigeria brodeln es – somit rücken diese Länder in den Brennpunkt unseres Artikels.

Drittens hat der Islam so viele Gesichter, daß wir unterscheiden müssen zwischen der reinen Religion und ihren aggressiv-fanatichen Formen, die heute gepredigt und praktiziert werden. Wer spricht für den Moslem von heute? Es ist schwer zu sagen, denn trotz ihrer Suche nach Einheit und Identität ist die islamische Welt ähnlich zersplittert wie die vielen Konfessionen der Christenheit.

Auf der einen Seite stehen ernstzunehmende Gelehrte, die einen Dialog mit dem Christentum suchen. Sie glauben, daß man Allah dienen soll, indem man seine Gesetze befolgt und seine Mitmenschen respektiert. Sie sind davon überzeugt, daß die *Jihad* nicht ein »Krieg« im üblichen Sinne ist, sondern ein »persönlicher Kampf« für ein besseres Leben und für die Botschaft Allahs.

Wie dem auch sei, auf der anderen Seite stehen militante Muslim-Fundamentalisten, ja Fanatiker. Ayatollah Khomenis Anhänger und Nachfolger sind hierfür das wichtigste Beispiel. Sie wollen eine islamische Weltherrschaft; dafür führen sie Kriege, stiften Angst und Verwirrung durch terroristische Aktionen, töten Tausende von unschuldigen Menschen – alles aus religiösem Erweckungsseifer.

Erwähnenswert in diesem Zusammenhang ist die Rolle von Colonel Gaddafi in Libyen. Bei einem Besuch in Rwanda im Jahre 1986 äußerte er seine bekannte Antipathie gegenüber dem Christentum, das er als »falsch, heidnisch und nicht gläubig« bezeichnete. »Afrika muß islamisch sein. Christen gehören nicht nach Afrika. Sie sind Agenten der Kolonialisten. Wir müssen den heiligen Krieg ausrufen, damit Afrika völlig in islamische Hand fällt.«<sup>1</sup> Mit dieser Einstellung unterstützt er islamische Soldaten in vielen Ländern Afrikas und finanziert religiöse, politische und soziale Auseinandersetzungen, deren Ziel seine islamische Vorherrschaft sein soll.

Ein anderes Beispiel ist die muslimische Bruderschaft in Ägypten, die den tragischen Tod von Präsident Sadat und den Untergang seiner Friedenspolitik verursacht hat. Sie versucht, eine strenge Befolgung der *Sharia* in verschiedenen Ländern zu erzwingen. Dabei wird sie von der 1974 gegründeten *Islamic Revival Association* und der *Organisation of Islamic Conference* (OIC) unterstützt. Mit allen Mitteln fördert diese Organisation die Etablierung des Islam selbst dort, wo es ihn früher nicht gegeben hat oder wo er durch äußere Einflüsse geschwächt worden ist. Zu solchen Mitteln, die der Verbreitung des Islam in Afrika dienen, zählen: islamische Literatur, Wirtschaftshilfe, Medien, subtile politische Druckmittel und sogar Gewalttaten.

Eine Maßnahme lautet: »Viele Zentren betreiben, um Essen und medizinische Hilfe zu geben und muslimische Vereinigungen in Afrika zu unterstützen,

---

<sup>1</sup> E. Gaddafi, Statement in Rwanda, in: *Sunday Punch of Nigeria* vom 26. Januar 1986.

den Kauf von Autos, Druck- und Vervielfältigungsmaschinen, um eine Alternative zu den falschen Versprechungen, die von den christlichen Missionaren gegeben werden, bieten zu können. Besondere Aufmerksamkeit ist der Jugend zu widmen, die ansonsten durch Geschenke zu den christlichen Missionaren gelockt wird.«<sup>2</sup>

Dieser Vorspann mag dem Leser verständlicher machen, wie der Untertitel dieses Beitrags zustande gekommen ist.

### *Der Fall Nigeria*

Die bevölkerungsreichste schwarze Nation der Welt ist Nigeria mit mehr als 135 Millionen Menschen. Unterteilt in 30 Bundesländer, ist Nigeria eine pluralistische Gesellschaft mit mehr als 400 ethnischen Gruppen, Sprachen und etlichen religiösen Gruppierungen.

Neben einer britischen Kolonialvergangenheit hat das Land etliche Probleme im Bereich der Wirtschaft sowie der Politik, und es ist durch Stammesrivalitäten und die ständige Gefahr eines Militärputsches gefährdet. Gegenwärtig zeichnen sich zunehmend religiöse Auseinandersetzungen zwischen Muslimen und Andersgläubigen, besonders Christen ab. Diese religiösen Spannungen haben bereits zu viel Gewalt und Blutvergießen geführt. Es gibt keinen Zweifel daran, daß in Regionen, wo Muslime nur eine kleine Minderheit darstellen, friedliche Koexistenz mit Christen möglich ist. Probleme beginnen da, wo beide Religionen sich in einer missionierenden Situation befinden und gleichstark vertreten sind.

Mit 38 % Muslimen, 45 % Christen und 17 % Anhängern von einheimischen Religionen wurde Nigeria 1985 durch Militärpräsident Babangida, einem Muslim, heimlich, da verfassungswidrig, in die *Organisation der Islamischen Konferenz* (OIC) eingliedert. Natürlich lehnte die Mehrheit der Bevölkerung diesen Schritt ab. Ein religiöser Krieg drohte. Die Auseinandersetzung dauert noch immer an. Die Nigerianische Bundesverfassung, die das oberste Gesetz des Landes ist, besagt, daß Nigeria keine Staatsreligion haben darf. »Die Bundes- oder Landesregierungen dürfen keine Religion als Staatsreligion verordnen ... Nigeria ist ein säkularer Staat.«<sup>3</sup>

Trotz des genannten Verfassungsgesetzes entsteht der Eindruck, daß die nigerianische Regierung das Land islamisieren will:

- Moscheen werden mit Staatsgeldern in Regierungsgebäuden gebaut; nicht so christliche Kirchen.
- Beförderungen und Berufungen zu höheren Staatsämtern sowie in militäri-

2 In: *New People Magazine*, Lead Article on Islam in Africa, 1990, Nr. 4, S. 16.

3 *The Constitution of the Federal Republic of Nigeria*, I, II, 11 (1979, 1989).



sche und zivile Posten erwecken den Eindruck, das Nigeria ein islamischer Staat sei, da Muslime offensichtlich bevorzugt werden. Besonders für die Armee steht fest, daß die Zugehörigkeit zum Islam ausschlaggebender ist als jede berufliche Qualifikation. Die folgende Aufzählung zeigt, wie die Machtpositionen zugunsten der Muslime verteilt sind: Muslime sind das Staatsoberhaupt, der Oberbefehlshaber, der Innenminister, der Oberst der Luftwaffe, der Chef des Geheimdienstes, der des Staatssicherheitsdienstes, der Polizeipräsident, der Justizminister, der Chef des Bundesverfassungsgerichts, der Verteidigungsminister und der Bundesbankpräsident.

– Das Recht, Bauland für kirchliche Zwecke zu erwerben, wird in manchen Bundesländern verweigert.

– Das Recht auf Religionsunterricht wird für christliche Kinder in einigen Bundesländern des Nordens wie Kano, Sokoto, Borno verweigert.

– Das Recht auf Besitz von Missionsschulen und Krankenhäusern wird den Christen verweigert. Wo solche Einrichtungen schon bestanden haben, werden sie verstaatlicht, während Koranschulen weiterhin gegründet werden.

– In den siebziger Jahren wurden christliche Missionare des Landes verwiesen. Heutzutage dürfen sie nur unter strengen Auflagen ins Land einreisen.

– Es hat den Anschein, als hätten die Christen im Norden von Nigeria nicht den rechtlichen Schutz wie die Muslime. Extreme Äußerungen islamischer Fanatiker heizen die Lage noch zusätzlich auf: »Es wird keinen Frieden in Nigeria geben, solange nicht die Sharia restlos verwirklicht ist.«<sup>4</sup>

Ein islamischer Fundamentalist, Mallam Ibrahim Zakzaky, Führer einer radikalen Gruppe, hat in einer bekannten Tageszeitung unlängst folgendes Interview gegeben: »Warum haben Sie behauptet, daß Sie die Regierung nicht anerkennen? – Wir erkennen keine Regierung an. Der heilige Koran ist unsere einzige Verfassung. Wir haben im Auftrag des heiligen Propheten Mohammed nach dem Koran zu leben. Wir haben die Gesetzgebung der ›Ulama‹. Ich wiederhole nochmals, daß meine Anhänger keine Regierung anerkennen, weder Bundes- noch Landes-, noch Provinzregierung. – Was ist genau das Ziel Ihrer Sekte? – Das ist einfach! Wir wollen, das Nigeria ein islamischer Staat wird.

– Denken Sie, daß dies möglich ist angesichts der säkularen Verfassung dieses Landes? – Insah Allah! Falls Sie am Leben sind, werden Sie es sehen. Nigerianer müssen Allah verehren. Unser Auftrag ist es, gegen das System aufzustehen, und Allah wird den Rest vollenden! Unser Auftrag ist es, das Volk zum Aufstand aufzurufen und bis zum letzten Blutstropfen zu kämpfen. Jeder, der stirbt im Auftrage Allahs, hat überhaupt nichts zu verlieren. Wir als Muslime wissen das, und deswegen geben wir uns Allah hin.«<sup>5</sup>

4 Nasril Islam, Generalsekretär von Jamutu, Nigeria, in: *Kaduna Religious Riots 1987* (Catalogue of Events), S. 46.

5 In: *Weekend Concord* vom 20. April 1991.

Unmittelbar nach diesem Interview kam es am 23. April 1991 durch Zakzakys Anhänger in Katsina, Bauchi und Tafewa Balewa Stadt zu schweren Ausschreitungen. Bilanz: 1000 Tote, über 25 000 Flüchtlinge (Christen aus dem Igbo-land); 54 niedergebrannte christliche Kirchen; Eigentum im Wert von 75 Millionen Naira zerstört: das Land stand am Abgrund eines Religionskrieges.

Trotz dieser Vorfälle hat die Bundesregierung außer Ermahnungen nichts unternommen. Sie schob den Konflikt auf Stammesrivalitäten, eine klare Verknennung der Tatsachen. Ähnliche, ja schlimmere Vorfälle fanden bereits 1980 statt. Damals gab es über 4 000 Tote der Maitatsine-Bewegung, was in der ganzen zivilisierten Welt Erschütterung hervorrief.

In den Jahren 1982, 1983, 1987 und 1990 gab es weitere religiöse Unruhen. Der Aufstand von 1987 führte das Land an den Rand des Bürgerkriegs, da die Christen nicht mehr bereit waren, »die andere Wange« hinzuhalten. Zahlreiche Kirchen und Moscheen wurden niedergebrannt. Es gab Opfer auf beiden Seiten.

Der Regierung fiel nichts anderes ein, als eine fünfköpfige Untersuchungskommission zu bilden, um die Hintergründe aufzuklären. Seither ist nichts passiert. 1990 versuchten einige christliche Soldaten durch einen Putsch, die Regierung zu stürzen. Sie wollten die überwiegend islamischen Nordstaaten Nigerias ausgliedern, um für den christlichen Süden Ruhe zu schaffen. Doch der Putsch schlug fehl.

### *Der Fall Sudan*

Hier ist nicht der Ort, die geschichtliche und politische Situation des Sudan im Blick auf den Islam nachzuzeichnen.

Seit ihrer Unabhängigkeit im Jahre 1956 bestehen in der ehemaligen britischen Kolonie mit einer Bevölkerung von ca. 23 Millionen Menschen andauernde Spannungen.

Die Ursachen sind vielfältig und komplex; das Hauptproblem aber ist der Versuch der Zentralregierung in Khartoum, den christlichen und animistischen Süden zu islamisieren. Dies geschah durch Verordnung des *Sharia*-Gesetzes für jeden Sudanesen.

Obwohl ein höherer Prozentsatz der Bevölkerung Muslime ist, ist doch un-leugbar, daß 45% der Bewohner einem anderen Glauben angehören; das ist der Grund für den derzeitigen schlimmen Bürgerkrieg.

Die katholischen Bischöfe des Landes haben mehrmals auf diese Lage hingewiesen und zu Gerechtigkeit, Beachtung der Menschenrechte für alle Bürger, Versöhnung und religiöser Toleranz aufgerufen. 1988 hat der Erzbischof von Khartoum, Gabriel Zubeir Wako, seine Gedanken zur Situation seines Landes zusammengefaßt, die sich wie folgt resümieren lassen:



- Der Trend zur Islamisierung des Landes ist nicht religiös, sondern primär politisch motiviert. Die Machthaber sichern dadurch ihre Position ab. Das ist die Konsequenz der Identifizierung von religiöser und politischer Führung.
- Nicht-Muslime werden von der Macht ferngehalten.
- Die Verfassung des Landes wurde umdeklariert in eine islamisch-religiöse.
- Nicht-Muslime haben keine Rechte außer denen, die von den islamischen Staatsbeamten gewährt werden.
- Ein Christ zählt nicht als glaubwürdiger Zeuge vor Gericht.
- Ein Nicht-Muslim von einem Muslim beschuldigt, wird bereits vor einer gerichtlichen Anhörung verurteilt.
- In überwiegend islamischer Gegend dürfen Christen keine Kirchen bauen.
- Das herrschende Verfassungsrecht wird als Gottes Gesetz interpretiert und ist unveränderbar, auch nicht durch die Mehrheit des Volkes.
- Nur die »Wächter des Gesetzes Gottes« dürfen das Recht interpretieren, verkünden und ausführen, dürfen sogar Oppositionelle enthaupten mit der Rechtfertigung, Allah zu verteidigen (z.B. Nimieri, Turabi, Sadiq, Mirghani usw.).
- Es gibt keinen Raum für religiösen Pluralismus, da dieser schon für politische Zwecke manipuliert worden ist.
- Nicht-Muslime müssen sich bekehren oder zu Flüchtlingen werden.
- Die Hauptaufgabe des Staates ist die Islamisierung des gesellschaftlichen Lebens, sei es durch das Strafgesetzbuch, das bürgerliche Recht oder in der öffentlichen Ordnung.
- Die Regierung benutzt die Presse, um Christen aufzugreifen; schlimmer noch sind Gewaltakte gegen Christen und deren Einrichtungen. Man denke etwa an die Schwestern der Mutter Theresa von Kalkutta, die zum Teil sogar ermordet wurden.
- Zur Zeit versucht man, westliche Hilfsorganisationen des Landes zu verweisen und sie durch islamische zu ersetzen.
- Eine Anzahl islamischer Vereinigungen wurde gegründet, um christliche Gemeinden zu ersetzen wie etwa in den Nuba-Bergen.

### *Der Islam weltweit*

In vielen Ländern der Welt befindet sich zur Zeit der Islam im Aufruhr. Ob in Pakistan, Indien, Burundi, Sudan, im Iran, Nigeria oder sonstwo, das Phänomen und seine Auswirkungen sind diesselben: Verbreitung des islamischen Glaubens unter Nicht-Gläubigen; die Propagierung der »reinen Lehre« auch unter den Muslimen selbst; Benutzung politischer und ökonomischer Mittel (einschließlich Gewalt), um die *Sharia* einzuführen und letztendlich die Welt-herrschaft anzustreben; die arabische Identifikation mit dem Islam als einer kulturellen Symbiose; Konfrontation mit dem Christentum und der Moderne.

Heute gibt es etwa 908 Millionen Muslime – mehr als 17% der Weltbevölkerung, während es 1,7 Milliarden Christen gibt. Es wird angenommen, daß zur Jahrtausendwende 1,2 Milliarden Muslime 2,1 Milliarden Christen (davon 1,1 Milliarden Katholiken) gegenüberstehen.<sup>6</sup> Allein in der Sowjetunion gibt es rund 45 Millionen Muslime. Die Freiheitskämpfer in Afghanistan konnten nur aufgrund ihres Glaubens durchhalten.

Statistisch gesehen sind es die gesamte Bevölkerung Pakistans mit über 90 Millionen, Bangladeschs mit über 75 Millionen; 80 Millionen Inder (ca. 10 % der Bevölkerung); 20 Millionen Indonesier; 2,5 Millionen Muslime in Frankreich und fast zwei Millionen in Deutschland, ganz zu schweigen vom gesamten arabischen Raum, der überwiegend von Muslimen bevölkert wird. Für die Stadt London wird gesagt, daß mehr Muslime am Freitagsgebet teilnehmen, als Christen den Sonntagsgottesdienst besuchen.

In vielen Ländern der Welt findet eine Wiederbelebung des Islam statt, vor allem in Schwarzafrika. An und für sich ist das ein positives Zeichen für einen lebendigen Glauben. Die Wiederbelebung ist weiterhin eine positive Herausforderung für uns Christen, die wir doch mit dem Islam und dem Judentum das Alte Testament der Heiligen Schrift gemeinsam haben. Wenn eine Religion so viele Menschen dazu befähigt, Gott anzurufen und zu verehren, dann müßte das Grund zur Freude sein in dieser unmenschlichen, materialistischen und modernen Zeit, in der wir leben.

Das Problem jedoch ist nicht die Verbreitung des Islam an sich, sondern deren meist fanatischer und fundamentalistischer Charakter. Toleranz gegenüber Andersgläubigen bleibt auf der Strecke, ja sie werden nicht respektiert, unterdrückt und in einigen Fällen sogar getötet (z.B. im Sudan, im Tschad, in Burundi, Nigeria, im Iran und im Libanon). Kann dies eine für das 20. Jahrhundert glaubwürdige Religion sein?

Warum soll einem Menschen für die Veröffentlichung eines Buches die Todesstrafe drohen? Natürlich geschahen solche Dinge vor etwa 300 Jahre auch in der Geschichte der Christenheit. Aber in dieser Zeit lebte die Menschheit in vorindustrieller Ignoranz. Sind wir am Vorabend des 21. Jahrhunderts immer noch blind gegenüber einer pluralen und freien Gesellschaft?

### *Ein Aufruf zur Toleranz*

Am Schluß dieses Artikels, in dem wir gesehen haben, daß der Islam in vielen afrikanischen Ländern gewaltsam im Vormarsch ist, möchte ich zur Toleranz aufrufen. Dieser Aufruf ist besonders deswegen wichtig, weil für pluralistische Gesellschaften Toleranz der einzig mögliche Weg zur friedlichen Koexistenz

6 Vgl. D. Barret, in: *The International Bulletin of Missionary Research*, 1989.



ist. Bei vielen Christen in diesen Ländern hat es den Anschein, daß angesichts ihrer Unterdrückung ihre Geduld am Ende ist. Für Christen aber darf Gewalt nie die Antwort auf Gewalt sein. Um mit den Worten Bischof Wako zu sprechen: »In unseren traditionellen afrikanischen Gesellschaften ist die Religions-toleranz tief verankert. Das Christentum und der Islam sind durch diese afrika-nische Offenheit und Toleranz in unserer Gesellschaft aufgegangen. Gott hat uns als freie Menschen geschaffen. Aus dieser Freiheit müssen wir jedoch die ›Frohe Botschaft der Liebe‹, wenn Sie uns verkündet wird, annehmen. Wir können und sollten andere einladen, diese frohe Botschaft zu empfangen, aber wir dürfen sie nicht dazu zwingen.«<sup>7</sup>

Ähnlich äußerte sich auch Papst Johannes Paul II. während seiner dritten Reise nach Afrika im August 1985. Bei einem Treffen mit König Hassan II. von Marokko, der den Muslimen als direkter Abkömmling der Familie des Pro-pheten Mohammed gilt, haben sich beide in der Öffentlichkeit umarmt und festgestellt, daß es viele Gemeinsamkeiten in diesen beiden großen Weltreligio-nen gibt. Vor 80 000 jungen Muslimen, die sich in einem Fußballstadion in Casablanca versammelt hatten, sagte der Papst: »Christen und Muslime! Wir haben uns gegenseitig oft mißverstanden und manchmal in der Vergangenheit sowohl mit Polemik als auch mit Gewalt bekämpft. Heute glaube ich, daß Gott uns einlädt, dies zu ändern. Wir müssen uns gegenseitig respektieren und er-mutigen durch gute Taten auf dem Weg Gottes.«<sup>8</sup>

---

7 G.Z. Wako, in: *New People Magazine*, a.a.O.

8 Johannes Paul II., Address to Young Muslims, in: *The Pope Teaches*. London 1985-89, S. 270.

# Zwischen Tradition und Reform

## Der Islam in Asien

Von Thomas Michel SJ

### DIE MOHAMMEDANER IM ASIEN VON HEUTE

Man schätzt, daß es heute auf der ganzen Welt zwischen 800 und 850 Millionen Mohammedaner gibt. Entgegen der üblichen Annahme lebt die Hälfte davon nicht im Nahen Osten, sondern in Süd-, Südost- und in Zentralasien. Die Araber dagegen machen weniger als 17 % aller Mohammedaner aus. Die folgende Tabelle zeigt Schätzungen aus dem Jahre 1985 zum Prozentsatz der Mohammedaner in asiatischen Ländern mit mehr als 1 % islamischer Bevölkerung.

Staat	Gesamtbevölkerung	Islam. Bevölkerung	Muslime in %
A. Südasien			
1. Bangladesch	84 803 000	72 848 640	85,9
2. Bhutan	1 300 000	39 000	3,0
3. Burma	35 195 000	1 268 000	3,6
4. Indien	694 309 000	80 540 000	11,6
5. Malediven	155 000	155 000	100,0
6. Nepal	15 029 000	455 000	3,1
7. Pakistan	84 501 000	81 966 350	96,8
8. Sri Lanka	15 456 000	1 113 500	7,2
B. Südostasien			
1. Brunei	160 000	102 720	64,2
2. Indonesien	154 869 000	138 298 000	89,3
3. Kampuchea	9 409 000	225 800	2,4
4. Malaysien	13 998 000	6 923 000	49,7
5. Philippinen	52 203 000	2 210 000	4,3
6. Singapur	2 437 000	424 000	17,4
7. Thailand	49 473 000	1 930 000	3,9
C. Zentralasien			
1. Afghanistan	22 038 000	21 885 000	99,3
2. China	889 865 000	21 356 760	2,4
3. Mongolei	1 869 000	143 000	9,5



Staat	Gesamtbevölkerung	Islam. Bevölkerung	Muslime in %
4. UdSSR	262 084 000	44 236 000	16,8
Usbekistan	15 389 000	13 347 000	86,8
Kasachstan	14 684 000	6 178 000	42,1
Tadschik. SSR	3 806 000	3 262 000	85,7
Kirgis. SSR	3 529 000	2 320 000	65,6
Turkmen. SSR	2 765 000	2 300 000	83,2
Andere	221 911 000	16 829 000	7,5

## DIE AUSBREITUNG DES ISLAM IN ASIEN

Der Islam kam aus den zentralen islamischen Ländern der arabischen Welt nach Asien, und zwar nicht in einem abgestimmten, einheitlichen Vorgang oder als geplante Aktion, sondern langsam und in Schüben, im Lauf von Jahrhunderten, mit langen Zwischenräumen ohne Aktionen, mit Neuanfängen und gelegentlichen Rückschlägen. Die Motive und die Begleitumstände der Ausbreitung des Islam sind unterschiedlich, können aber generell unter drei Stichworten zusammengefaßt werden: Friedlicher *Handel* und Warenaustausch, militärische *Eroberung* und *Bekehrung* asiatischer Völker zum Islam.

### *Handel: Im Umkreis des Indischen Ozeans*

Der Islam wurde erstmals im 9. Jahrhundert von moslemischen Seefahrern nach Asien gebracht. Für das 10. Jahrhundert gibt es bereits Hinweise auf Handelsniederlassungen arabischer oder iranischer Händler in den Küstenstädten Sinds und Südindiens, der indonesischen Inseln und sogar in China. Da sie mit den Meeresströmungen und den Monsunwinden umgehen konnten, wurden sie die stärkste wirtschaftliche Macht im Indischen Ozean und beherrschten schließlich den lebhaften und gewinnbringenden Handel dieser Gegend; Arabisch wurde sogar die *lingua franca* der Hafenstädte im Süden und Südosten Asiens.

In den frühen Jahrhunderten gab es kaum Bekehrungen zum Islam. Im größten Teil Indiens und Südasiens war der Islam ausschließlich durch ausländische Kaufleute vertreten und hauptsächlich in den Küstenstädten angesiedelt. Trotzdem wurden diese mohammedanischen Handelsniederlassungen feste und deutlich umrissene Bestandteile der Städte am Indischen Ozean; sie gewannen mehr Einfluß, als ihnen nach ihrer Zahl und dem ungewissen Status eigentlich zukam. Aufgrund ihrer Kenntnis des Arabischen wurden die Kaufleute von den örtlichen Herrschern häufig als Unterhändler verwendet, sowohl auf diplomatischer wie auf ökonomischer Ebene.

Die mohammedanischen Auswanderer bewahrten sich ihren islamischen Charakter; sie hielten an der Reise nach Mekka fest, und nur arabische und persische Familien heirateten untereinander. Neben den Ansässigen gab es die durchziehenden mohammedanischen Händler, deren Reise zu den asiatischen Häfen mindestens 18 Monate dauerte, aber durch Wetterverhältnisse, politische Zwischenfälle oder zerstörte Schiffe gelegentlich auch drei Jahre in Anspruch nehmen konnte. Es war nichts Ungewöhnliches, daß Händler und Matrosen einheimische Frauen heirateten, die dann selbstverständlich zum Islam übertraten und deren Kinder als Moslems aufwuchsen. Sklaven, Diener und einheimische Angestellte der Mohammedaner traten oft zu deren Glauben über, so daß die moslemische Bevölkerung allmählich über die Zahl der Mitglieder ausländischer Herkunft hinauswuchs. Schiffbruch, Beschlagnahmung der Schiffe, Bankrott und Umstürze in der örtlichen Regierung waren nichts Seltenes, so daß viele mohammedanische Siedlungen in Asien auf Händler und Seeleute zurückgingen, die eher aus Notwendigkeit denn aus freiem Willen dort geblieben waren.

Die islamische Bevölkerung, zu der anfangs fast nur ausländische Kaufleute gehört hatten, umfaßte allmählich auch Einzelpersonen und schließlich ganze Familien einheimischer Herkunft. Massenbekehrungen örtlicher Herrscher und Einwohner traten jedoch erst im 13. Jahrhundert auf; für dieses Phänomen bedurfte es eines neuen Faktors, nämlich des missionierenden Sufipredigers.

### *Eroberung: Nordindien und Zentralasien*

Nach den frühen militärischen Erfolgen bei der Eroberung von Sind und Zentralasien verzögerte sich das Wachstum des Islam in Asien. Bis zum 14. Jahrhundert eigneten sich die moslemischen Herrscher nur noch den nördlichen Teil des indischen Subkontinents an. Mahmud von Ghazna, angezogen durch den Reichtum der Hindutempel, aber abgestoßen durch das, was er den heidnischen Kult der Hindus nannte, verübte Überfälle, die schließlich den größten Teil des Pandschab unter seine Herrschaft brachten. Im 12. Jahrhundert hatten Mahmunds Nachfolger bereits den größten Teil Nordindiens erobert; nachdem sie im 13. Jahrhundert das Sultanat von Delhi eingerichtet hatten, regierten sie fast das ganze heutige Indien, Pakistan und Bangladesch von dieser Stadt aus.

### *Bekehrung asiatischer Völker zum Islam*

Obwohl die frühen Eroberungen die Gebiete von Sind, Zentralasien und Nordindien unter die Herrschaft der Mohammedaner brachten, hing das Gros der Bevölkerung weiterhin der überlieferten Religion an. In der frühen Zeit des



Islam blieben die meisten der türkischen Stammesmitglieder bei ihren schamanischen Bräuchen, während andere in den Städten und an den Handelswegen entlang zum Nestorchristentum, zum Manichäismus und zum Buddhismus bekehrt worden waren. Noch Jahrhunderte nach der Errichtung der mohammedanischen Herrschaft über den Pandschab, Bihar und Bengalen blieb die Bevölkerung durchweg beim Hinduismus, und die moslemischen Gelehrten und Juristen dehnten den aus dem Koran stammenden Begriff *dhimma*, d.h. geschützte Völker, der früher bereits für Christen, Juden und Parsen gebraucht worden war, auf ihre hinduistischen Untertanen aus.

Das erste asiatische Volk, das sich dem Islam zuwandte, waren die Türken. Zunächst hatten sie erbittert gekämpft, um ihr Gebiet gegen die Eroberung durch die arabischen Armeen zu verteidigen, aber nach der Einbeziehung in die Kalifate der Omayyaden und der Abbassiden begannen die türkischen Großfamilien, in der Armee des Kalifen Dienst zu tun. Dazu gehörte im allgemeinen die Annahme des Islam, wenigstens in einer grundsätzlichen Form. Türkische Moslems leiteten durch ihre militärische und politische Führung historische Entwicklungen ein, die schließlich zur Vorherrschaft des sunnitischen Islam sowohl in der arabisch sprechenden Welt wie auf dem indischen Subkontinent führten.

Die meisten Moslems in China führen ihre Anfänge auf die Zeit der Mongolenherrschaft zurück, unter der Ausländer vielfach bevorzugt wurden. Die Moslems dort sind nicht vorwiegend chinesischer, sondern türkischer und mongolischer Abstammung; in der nordwestlichen Provinz Gansu und in der südwestlichen Grenzprovinz Yunnan gibt es besonders viele, außerdem in Xinjiang, das ja dem chinesischen Staat eingegliedert wurde.

1258 kam es zu einer Katastrophe, die sich ironischerweise stark auf die Ausbreitung des Islam in Asien auswirken sollte. Bagdad, das Zentrum der Kalifate und der wichtigsten Institutionen des Islam, wurde von den Mongolen erobert und zerstört. Mit seiner Zerstörung und der Ermordung des Kalifen war die »alte Ordnung« des abbassidischen Kalifates beendet. Neue Kräfte und Strömungen innerhalb des Islam füllten das geistige und politische Vakuum. Unter den neuen religiösen Bewegungen besaßen die Sufi-Bruderschaften die größte Dynamik. Die Sufis interpretierten den Islam als einen inneren Kampf mit dem Ziel, eine Liebes- und Willenseinheit mit Gott zu erreichen; sie boten ein umfassendes Programm für den geistlichen Weg und brachten eine ausge dehnte religiöse Literatur hervor, die den Gläubigen zum Ziel einer liebenden Einheit mit Gott führen sollte.

Zwar hatte es im Islam von Anfang an einzelne mit asketischen und mystischen Neigungen gegeben, aber die Jahre nach der Zerstörung von Bagdad brachten die Entstehung von Bruderschaften mystisch ausgerichteter Mohammedaner, die sich in Gebet, Kleidung und Organisation an sehr genaue Traditionen hielten. In der Zeit vom 14. bis zum 19. Jahrhundert wurde das religiöse

Leben der Mohammedaner von den Sufi-Orden geprägt. Mit großem missionarischen Eifer begleiteten sie die mohammedanischen Kaufleute und übernahmen auf den langen Reisen die Rolle der geistlichen Führer. Wenn dann die Kaufleute in den Hafenstädten ihren Geschäften nachgingen, erzählten die Sufiprediger dem Herrscher, seinem Hof und dem gemeinen Volk vom Islam.

War ein Herrscher zum Islam bekehrt, so folgte das Volk in seinem Herrschaftsbereich meist nach, gemäß einem Prinzip, das dem »cujus regio eius religio« zu vergleichen ist. In den letzten Jahren des 13. Jahrhunderts berichten zwei berühmte Reisende, Marco Polo und Ibn Battuta, unabhängig voneinander über moslemische Königreiche auf der Insel Sumatra im heutigen Indonesien. In den 150 Jahren danach drang der Islam auf den Inseln und in den Küstengebieten von Südostasien so schnell vor, daß die Spanier, als sie 1565 die Philippinen erreichten, auf allen Inseln moslemische Herrscher und Völker antrafen.

### *Der Einfluß der Sufis*

Aus der Tatsache, daß so viele von jenen, die den Islam gepredigt und verbreitet haben, aus der Sufitradition stammen, erklärt sich, daß der Islam in Asien weitgehend durch den Sufismus geprägt ist. Die Sufis legten wenig Wert auf die genaue Formulierung der Lehre, soweit sie über das Hauptprinzip der Einheit Gottes hinausging, betonten aber seine immanente Gegenwart und, daß, verglichen mit der einzig wahren Wirklichkeit Gottes, das Universum nur scheinbar Realität habe. Gelehrte haben herausgestellt, daß die mystische Interpretation des Islam dem religiösen Geist der asiatischen Völker entsprach. Undogmatisch und der Natur verbunden wie er war, bot der sufische Islam die Zugehörigkeit zu einer internationalen Gemeinschaft von Gläubigen, lehrte einige klar umrissene Glaubensinhalte und vertrat Toleranz gegenüber den ehrwürdigen vorislamischen Naturriten und Gebräuchen. Mit Ausnahme einiger allgemeiner Verbote (etwa des Alkohols und des Verzehrs von Schweinefleisch) und ritueller Vorschriften (z.B. die täglichen Gebete, das Fasten im Ramadan) wirkte sich der Islam kaum zerstörerisch auf die traditionelle Lebensweise aus. Die »Islamisierung« der Gesellschaft, stets ein langwieriger Prozeß, begann in den meisten Gebieten Süd- und Südostasiens langsam und unauffällig, dank der Einstellung der Sufimeister und ihrer Art der Verbreitung und Ausformung des asiatischen Islam.

## DIE REFORM DES ISLAM

*Die Tradition des Islam in Asien*

Im Laufe seiner Verbreitung in Asien integrierte der Islam Elemente aus den jeweils regionalen Kulturen. Bei den türkischen und mongolischen Völkern Zentralasiens etwa blieb der Einfluß der schamanischen Tradition erhalten. Auf dem indischen Subkontinent, wo die Moslems unter vielen Hindus und weniger zahlreichen Buddhisten lebten, war es natürlich, daß die Gruppen sich gegenseitig beeinflussten. In Südostasien fand die pantheistisch ausgerichtete Sufitradition fruchtbaren Boden bei den dortigen Naturreligionen, und so kam es zu einer synkretistischen Synthese von Islam und überlieferter Religion.

Die Sufis führten ihre spezielle Gebetsart ein, *dhikr* genannt, die in der Wiederholung eines kurzen Gebetes bestand, das oft einstimmig gesungen und von Musikinstrumenten wie Trommel, Tamburin und Flöte begleitet wurde, während die Gläubigen mit drehenden, wirbelnden und wiegenden Bewegungen tanzten. Das Ziel war, die Gläubigen zur Erfahrung und dem Bewußtsein der inneren Anwesenheit Gottes zu bringen und einen seelischen Zustand zu erreichen, wo das »Selbst« vergessen wird und nur noch das Bewußtsein der Anwesenheit Gottes bestimmend ist.

*Einwände gegen traditionelle Bräuche*

Einige Moslems führten an, daß Bräuche wie der Besuch von Gräbern, die Heiligenverehrung, die Anwendung von Musik und Tanz beim Gottesdienst und Vorstellungen wie etwa die Einheit der Wirklichkeit »Neuerungen« seien, die von der Lehre des Korans, der *Sunna* (Tradition) des Propheten Mohammed und von den Anweisungen des islamischen Rechtes abwichen. Sie wollten den Islam von solchen Bräuchen reinigen, die ihnen, selbst wenn sie durch jahrhundertelange Überlieferung geheiligt waren, als Verzerrungen und Verfälschungen der reinen Lehre des Islam erschienen. Sie predigten mit großem Eifer, daß die islamische Gemeinde erneuert werden müßte durch die Rückkehr zu ihren Ursprüngen im Koran, zum Vorbild Mohammeds und der Praxis der ersten Moslemgenerationen.

Im 18. Jahrhundert wurde dieser Ruf nach Erneuerung und Reinigung mit großer Eindringlichkeit von den Anhängern der Wahhabi-Bewegung in Arabien erhoben. Sie sahen im Sufismus die Ursache für die Verbreitung vieler unrechtmäßiger Bräuche bei den Moslems. Zugegebenermaßen war der volkstümliche Sufismus oft korrupt, wandernde *Derwische* und *Fakire* behaupteten, die Macht zu haben, Kranke zu heilen, Verlorenes wiederzufinden und Wünsche zu erfüllen sowie übernatürliche Gaben, *Karamat*, zu besitzen, die ihnen



von Gott aufgrund ihrer Heiligkeit verliehen worden seien. Von manchen Sufis hieß es, sie hätten Gewinn aus ihren vermeintlichen Fähigkeiten gezogen, indem sie sich persönlich bereicherten und großen Einfluß auf die Massen erwarben.

Die Wahhabi und andere der frühen Reformer griffen nicht nur den Mißbrauch an, sondern entwarfen ein eigenes Bild davon, wie der Islam in dieser Welt auszusehen hätte. Die Sufis betrachteten den Islam als einen inneren Weg, der durch geistliche Stufen und Zustände gekennzeichnet war und auf dem der Mystiker die Einheit mit Gott erreichen konnte. Die Reformer sahen darin jedoch eine Flucht vor dem eigentlichen Anspruch und den Anforderungen des Islam. Sie vertraten den Standpunkt, daß der Islam eine einheitliche Lebensform sein sollte, ein Programm zur Gestaltung der Gesellschaft in wirtschaftlicher, politischer, familiärer und persönlicher Hinsicht, entsprechend dem Willen Gottes, wie er im Koran und in der *Sunna* niedergelegt ist. Ihr Bestreben war es, von einem Islamverständnis, das das persönliche Streben nach der Einheit mit Gott lehrte, wegzukommen zu einem anderen, das den Ruf des Islam als ein Programm für soziale Ordnung und Veränderung interpretierte. Sie wollten die *Shari'a* als einzige Grundlage der islamischen Gesellschaft wiederherstellen.

### *Die Ausbreitung des Wahhabismus in Asien*

In Arabien versuchten die Wahhabis, ihre Sicht des Islam durchzusetzen, indem sie Gräber zerstörten, Sufi-Prediger aus ihren Sprengeln vertrieben und sich bemühten, die Strafen des Koran für Diebstahl, Ehebruch und Mord durchzusetzen. 1740 bekehrten sie die Familie der Sa'udi zu ihrer Richtung, ein Bündnis, das weitreichende Folgen für die weitere Entwicklung in der gesamten Welt des Islam haben sollte, in Asien nicht weniger als im Nahen Osten und in Afrika. Im gleichen Maße wie das Haus Sa'ud florierte auch die Wahhabi-Reform.

Im 19. Jahrhundert kamen *Hadschi*-Pilger aus Asien in den heiligen Städten Mekka und Medina in Berührung mit der Reform der Wahhabi, und nach ihrer Heimkehr brachten sie diese Ideen nach Asien. Auf dem indischen Subkontinent traten im 19. Jahrhundert wahhabische Theologen und Missionare auf, die die Gesellschaft reformieren wollten. In den Gebieten des heutigen Malaysia, Thailands und Indonesiens verbreiteten *Hadschis* und Gelehrte aus dem Mittleren Osten die Ansichten der Wahhabi, mitunter gegen starken Widerstand. Der Tradition verbundene Gelehrte in ihren Heimatstädten sahen in diesen Ideen Zerstörer des Islam, wie man ihn kannte und gelebt hatte; so kam es zu einem oft erbitterten Gegeneinander der meist jungen Reformer und der älteren, etablierten religiösen Führer.

Es war die Überzeugung der Reformer, daß der Islam die politischen Systeme, in denen die Moslems lebten, nicht ignorieren dürfe. Im 19. Jahrhundert waren die asiatischen Moslems in ihren Ländern kaum – wenn überhaupt jemals – im Besitz der politischen Macht. Die Engländer regierten den indischen Subkontinent und den Malaienstaat, die Holländer waren in Indonesien, die Spanier (bald sollten die Amerikaner an ihre Stelle treten) in den Philippinen, das zaristische Rußland dehnte sich unaufhaltsam über Zentralasien aus, China hatte Xinjiang eingenommen, und England und Rußland wetteiferten um Einfluß in Iran und Afghanistan. Die Reformer reagierten mit revolutionären panislamischen Ideen auf die Anwesenheit der europäischen Kolonialmächte. Von der Kanzel wurden die Moslems aufgerufen, gegen ihre Kolonialherren aufzustehen und islamische Staaten zu errichten, die mit Hilfe der *Shari'a* wahrhaft islamische Gesellschaften bilden sollten. Die Kolonialherrschaft erschien als das Haupthindernis auf dem Weg zu einer wahren Reform des moslemischen Lebens.

### *Die Spannung zwischen Reform und Tradition*

Aus der sowohl konstruktiven als auch zerstörerischen Spannung zwischen den Reformern und den der Tradition verbundenen moslemischen Führern resultiert viel für das Wechselspiel in der historischen Entwicklung des asiatischen Islam im 20. Jahrhundert. Genausowenig wie man die Entwicklung in der christlichen Welt seit dem 16. Jahrhundert begreifen kann, ohne die protestantische Reformation und die katholische Gegenreformation mit einzubeziehen, genauso wenig kann man die Themen, die das intellektuelle und religiöse ferment des Islam im modernen Asien bilden, von dem Konflikt zwischen Reform und Tradition trennen. Schematisch gesagt geht es um die Auffassung dessen, was Islam ist und wie er in den asiatischen Ländern gelebt werden sollte.

a. Traditionell war der Islam in Asien immer eine *innerliche* Religion, die vom mystischen Weg der Sufis stark geprägt worden war. Die Mystiker sind der Meinung, daß das letzte Ziel des Islam die persönliche Einheit des Gläubigen mit Gott sei. Für die Reformer ist der Islam zunächst ein *soziales Programm* zur ganzheitlichen Reform der Gesellschaft.

b. Traditionell ist der Islam auf politischem Gebiet *quietistisch*. Die Moslems wurden angehalten, den legitimen Herrscher anzuerkennen und ihm zu gehorchen, Rebellion galt als eine der schwersten Sünden. Die Reformer dagegen sind politische *Aktivisten*, bei ihnen wird politische Veränderung oft als wesentliche Voraussetzung für die echte Islamisierung der Gesellschaft betrachtet.

c. Der Islam hat sich in Asien an die *einheimischen* Frömmigkeitsformen angepaßt. Heiligenverehrung, Gräberbesuche und örtliche Bräuche und Riten sind im Laufe der Jahrhunderte im Bewußtsein der Gläubigen »islamisch« geworden.

den und spielen in der volkstümlichen Frömmigkeit eine wichtige Rolle. Die Reformer vertreten dagegen eine *puristische* Rückkehr zu der Praxis der ersten Moslemgenerationen.

d. Das *Schulsystem* des Islam war früher in der Hand der Moscheen oder privater Lehrer ohne Ausbildung oder Zeugnis; diese legten Wert auf das Auswendiglernen von Texten und verlangten oft eine kritiklose Übernahme der eigenen Ansichten. Die Reformer ihrerseits fordern, daß die moslemischen Schulen sich auf naturwissenschaftlichem Gebiet mit säkularen oder mit den Schulsystemen nicht-moslemischer Religionen messen können, zugleich aber mit islamischen Prinzipien und Idealen durchtränkt sein sollen.

Der überlieferte Islam bedeutet auch im heutigen Asien eine wichtige Realität. Seine Stärke liegt in den tiefen kulturellen Wurzeln bei den verschiedenen mohammedanischen Völkern Asiens. Die Reformer wollen den Islam erneuern, indem sie ihn entsprechend der Lehre des Koran und der Tradition Mohammeds reformieren; dabei berufen sie sich auf die ersten Moslemgenerationen. Sie stehen auf dem Standpunkt, daß die Abkehr der islamischen Gemeinde von Geist und Praxis der ersten Zeit zu einer Schwächung des Islam geführt hat, verglichen mit der modernen säkularen Zivilisation (oft ist damit die christliche gemeint).

### *Die Reform des Islam im heutigen Asien*

Nur wenige überzeugte Moslems werden sich heute gegen religiöse Erneuerung wenden oder leugnen wollen, daß die moslemischen Staaten eine Reform brauchen. Uneinigkeit gibt es in Beziehung darauf, welche Aspekte des Lebens erneuert werden müssen, wie umfassend die Reform sein sollte und auf welche Art und Weise sie durchgeführt werden müßte. Es lassen sich zwei Hauptrichtungen erkennen, die den Vorschlägen der Reformer zugrundeliegen.

Manche möchten die Rückbesinnung auf den Koran, um dessen ursprünglichen Geist zu erfassen. Ihnen ist klar, daß sich die Welt von heute von der Welt Mohammeds und seiner Gefährten sehr unterscheidet. Sie möchten den *Elan* des Koran wiedererwecken und damit kreativ auf die Situation der heutigen islamischen Gesellschaft eingehen. Sie sehen im Islam weniger ein System von Ritualen oder mystischen Praktiken als eine richtungsweisende Kraft für alle sozialen, wirtschaftlichen, politischen und persönlichen Verhältnisse. Die *Shari'a* soll nicht als geschlossenes Gesetzssystem gelten, sondern als Lebensregel, die durch dauernde, schöpferische Anwendung auf die Praxis fortlaufend erneuert wird. Diese Haltung gegenüber der Reform des Islam findet sich in den Schriften vieler, vielleicht der meisten moslemischen Intellektuellen, sei es nun auf dem Gebiet des Schulsystems, des Journalismus, der Verwaltung oder in den theologischen Wissenschaften.



Bei anderen Mohammedanern kommt Sehnsucht nach der frühen Gemeinde der Gläubigen zum Ausdruck. In ihren Augen war bei den ersten Generationen des Islam der Glaube rein und unverdorben, der Islam war stark und breitete sich aus, Religion und Staat waren eins, sowohl in der Theorie wie in der Praxis. Durch sorgfältige Anwendung des Gesetzes und durch Ausmerzung der Neuerungen und Traditionen aus späteren Jahrhunderten hoffen sie, die erste Gemeinde wieder neu zu schaffen. Sie befürworten strenge Kleiderordnungen, Trennung der Geschlechter in den Schulen und im Geschäfts- und Gesellschaftsleben, die Anwendung der Regeln der *Shari'a* auf das bürgerliche Leben, Reorganisation der Finanzen und Bankgeschäfte nach den Prinzipien des Islam sowie eine Regelung der Beziehungen zwischen der islamischen Gemeinschaft und den Nichtmohammedanern.

Die letztere Einstellung ist von Journalisten als »fundamentalistisch« bezeichnet worden; ein modernes Beispiel dafür ist die Revolution im Iran. Diese Art Rückkehr zum frühesten Islam wird von einer lautstarken, aber politisch bedeutungslosen Minderheit von Moslems in den meisten asiatischen Ländern vertreten. Ihre Ansichten können die Regierungen in Bedrängnis bringen, die sich oft gezwungen sehen, solchen »puristischen« Reformern nachzugeben.

### *Die politische Kritik der Reformer*

Die politische Kritik der Reformer ist es, die die Beamten vieler Staaten mit überwiegend moslemischer Bevölkerung am meisten fürchten; außerdem ist es der Aspekt, der in der nicht-islamischen Welt am meisten Beachtung in der Presse findet, ja sogar oft mit der Reform gleichgesetzt wird. Ihre Kritik besteht aus einer Interpretation der Geschichte des Islam und dem Versuch, daraus Richtlinien für heutiges Vorgehen zu gewinnen. Es folgt nun eine Zusammenfassung dieser Kritik, den Schriften und Reden moslemischer Reformer in Asien entnommen; Betonung und Nuancen wechseln natürlich.

Mohammed selbst vereinte die Rollen des gottgesandten Propheten, des vorbildlichen Gläubigen und des politischen Führers. Die Rolle des Propheten nahm er aufgrund eines an ihn persönlich ergangenen Rufes von Gott auf sich und konnte sie seinen Nachfolgern nicht weitergeben; es gab aber nach seinem Tode Menschen, die von Gott dazu ausersehen waren, die Gemeinschaft zu lehren und zu regieren. Nach Auffassung der Schiiten waren das Ali und die folgenden Imams, alle aus der Familie von Mohammed. Nach Auffassung der Sunniten dagegen wurde diese Aufgabe getreulich ausgeführt von den durch göttliche Weisung geführten Kalifen, Abu Bakr, Omar, Othman und Ali.

In dieser frühen Zeit waren der Führer der Gemeinde und der politische Herrscher eins. Das einzige Gesetz war die von Gott gegebene *Shari'a*; die *Umma*, die religiöse Gemeinde, war identisch mit der politischen. Diese Pe-

riode gilt den Reformern als vorbildlich für die späteren Moslemgenerationen und bezeichnet das politische Ideal, das die Moslemstaaten anstreben sollten.

Im Laufe der Zeit und durch innere Kämpfe wurde dieses frühe Ideal zerstört. Es kamen Kalifen an die Macht, die sich nicht an die *Shari'a* hielten und auch nicht nach ihren Vorschriften lebten. Mit der Zeit wurden die Kalifen zu nominellen Herrschern, und die eigentliche politische Macht wurde von anderen, oft militärischen Herrschern ausgeübt. Nichtreligiöse oder »säkulare« Gesetze wurden in den moslemischen Staaten erlassen. Der Aufbau des islamischen Gemeinschaftslebens nach den Regeln der *Shari'a* war nicht mehr das einzige Ziel; die mohammedanischen Nationen waren allmählich weder dem Ideal noch der Realität der Herrschaft nach von den nichtmoslemischen Staaten zu unterscheiden.

Als die meisten moslemischen Gebiete unter europäische Kolonialherrschaft gerieten, wurde die Lage noch schlimmer. Die Kolonialmächte führten »von Menschen geschaffene« Gesetzbücher ein anstelle der von Gott offenbarten *Shari'a*. Sie errichteten Schulsysteme, die entweder auf säkularen Prinzipien basierten oder auf der negativen Beurteilung des Islam durch die christlichen Missionare. Die Ideen des westlichen Liberalismus wie freier Umgang der Geschlechter untereinander, Gleichheit der Konfessionen und Menschenrechte auch für Verbrecher und Ungläubige wurden eingeführt. Die wirtschaftliche Ungerechtigkeit des Kolonialsystems, die liberalen Prinzipien, die jedoch nicht für alle galten, und die Abwertung des Islam zu einer »heidnischen Religion der Eingeborenen« waren weitere Gegenstände der Kritik. Während des »kolonialen Interregnums« wurde in Europa der Begriff des Nationalstaates entwickelt und verfeinert und von den im Westen erzogenen Moslems als modernes Ideal übernommen. Innerhalb der asiatischen Unabhängigkeitsbewegungen waren die Spannungen also vorgezeichnet zwischen den Verfechtern eines idealen islamischen Staates nach Art der ersten Zeit und den Nationalisten, die einen modernen Nationalstaat nach europäischem Muster anstrebten.

Nach dem Zweiten Weltkrieg, als die meisten moslemischen Gebiete unabhängig wurden, gewannen in den meisten Fällen die »säkularen« Nationalisten die Oberhand, und es entstanden viele Staaten nach europäischem Muster. Nach der Unabhängigkeit wurden die westlichen Gesetze beibehalten, das säkulare Schulwesen wurde mehr als alles andere gefördert, »Entwicklung« war gefordert, die Gemeinschaft der Geschlechter sowohl in der Schule wie im Beruf wurde fortgesetzt und demokratische Systeme aus Europa wurden unverändert übernommen, ohne an die speziellen Gegebenheiten angepaßt worden zu sein. Die neuen regierenden Eliten wandten sich vielfach dem Sozialismus zu als dem ökonomischen Programm, das am ehesten Wachstum und Entwicklung zugleich fördern könnte.

Pakistan scheint eine Ausnahme zu sein, da es auf dem Konzept eines moslemischen Staates mit islamischen Idealen aufgebaut ist. Nach Ansicht vieler

Reformer jedoch wurde der islamische Impuls, der zur Gründung Pakistans geführt hatte, von eigennützigen und religiös gleichgültigen Führern verraten, hintangestellt oder ignoriert. Daß es den politischen Führern Pakistans nicht gelungen ist, der Korruption entgegenzutreten, die Wirtschaft zu sanieren und die rassistischen und ethnischen Gegensätze und Bestrebungen durch den Hinweis auf die Einheit im Islam zu überwinden, hat das »Pakistanische Modell« unglaublich gemacht. Der Bürgerkrieg mit seinen katastrophalen Folgen, der Zerstückelung des Landes und der Gründung von Bangladesch, in dessen Verfassung das Prinzip der Trennung von Staat und Religion einen Grundpfeiler bildet, hat die moslemischen Intellektuellen dazu bewogen, ein neues Modell für den »modernen islamischen Staat« zu suchen.

Vielen schien die Revolution im Iran 1979 eine Verwirklichung dieses Modells zu bringen. Der Schah war in den Augen der Reformer der typische Vertreter der westlich orientierten Elite, er erhob den Anspruch, Moslem zu sein, ersetzte aber die Werte und Strukturen des Islam mit Importen aus Europa und benutzte das Bündnis mit den Westmächten, um selber an der Macht zu bleiben. Die wirtschaftliche Ungerechtigkeit, verbunden mit extravaganten Vorhaben, die Verletzungen der Menschenrechte und eine Atmosphäre von Verdächtigungen sowie die Duldung sexueller Freizügigkeit und eine »freidenkerische« Einstellung gegenüber den religiösen Pflichten galten den Reformern als direkte Folgen davon, daß die islamischen Prinzipien zugunsten westlicher Sitten aufgegeben worden waren. In der moslemischen Presse Asiens wurde Freude und Hoffnung laut bei der Entmachtung des Schahs und der Errichtung einer islamischen Republik. Diese Begeisterung ist inzwischen verebbt. Die Ausschreitungen der revolutionären Garden bei der Durchsetzung von Vorschriften der *Shari'a*, die brutale Art, mit der Andersdenkende verfolgt werden, auch wenn sie Ansichten vertreten, die auf den Lehren des Islam beruhen, das Fehlen echten gemeinsamen Suchens, die vielen Perser, die das Land als Emigranten oder Flüchtlinge verlassen haben, und die Weigerung der Regierung, vor 1988 über ein Ende des Krieges mit dem Irak zu verhandeln, all das wurde von den Reformern in Asien scharf kritisiert. Daher suchen diese immer noch nach einem konkreten Modell für eine ehrliche, leistungsfähige, repräsentative Regierungsform, die auf den Idealen des Islam basiert und die dem Gros der Bevölkerung Frieden, Gerechtigkeit und Wohlstand versprechen kann.

### *Einwände gegen die Kritik der Reformer*

Andere moslemische Denker halten die Interpretation der Reformer vom Verhältnis zwischen Religion und Staat in der frühen Zeit des Islam für falsch. Sie weisen auf den Anachronismus hin, die Vorstellung von einem islamischen Nationenstaat in den Zeitraum der ersten Generationen zu projizieren. Hinzu



kommt, daß eine idealisierte Darstellung der Zeit der ersten Kalifen mit den historischen Tatsachen nicht übereinstimmt. Zwar sind die Taten Mohammeds für die Moslems unantastbar, aber es ist eindeutig, daß bald nach seinem Tod auch in den hohen religiösen Ämtern Habgier, Korruption und Nepotismus einsetzten und Machtpolitik, persönlicher Ehrgeiz und Stammes- und Gebietsinteressen Faktoren waren, die das rein Religiöse überwogen oder überlagerten.

Die Kritiker betonen, daß der Koran und die *Sunna* keinen Plan für eine Staatsordnung enthalten, sondern den späteren Generationen ein System von Prinzipien übermitteln, an die sich jeder Staat halten muß, gleichgültig welche Form er hat, um wahrhaft »islamisch« zu sein. Zu diesen Prinzipien gehören das Prinzip des gemeinsamen Ratsuchens, politische Gleichheit von Arm und Reich, verteilende Gerechtigkeit, ein wesensmäßig sittliches und religiöses Recht und das allgegenwärtige Bewußtsein, daß Gott und seine Gebote wichtiger sind als alles andere. Man kann nicht sagen, daß der Koran oder die *Sunna* irgendeine Staatsform für Moslems verbindlich vorschreiben; aber eine Regierung, die diese Voraussetzungen erfüllt, kann als islamisch gelten, gleich welche Form sie hat.

## SCHLUß

Heute ist die Lage der Moslems in den verschiedenen Staaten Asiens sehr unterschiedlich. In jedem Gebiet hat der Islam sich anders entwickelt. In manchen Gegenden wie im Norden des indischen Subkontinents sind die Moslems Erben einer langen Herrschertradition, die zur Zeit des Mogulenreiches auf dem Höhepunkt stand. In Sri Lanka, Südindien und in Burma haben die Moslems eine relativ florierende Handelstradition. In Malaysia und Singapur bilden die Moslems die ärmste Volksgruppe, obwohl die politische Macht in Malaysia den Moslems einen Hebel bietet, den sie einsetzen möchten, um größere wirtschaftliche Beweglichkeit zu erlangen. Rassische Interessen sind oft stärker als die religiöse Einheit – man denke nur an Pakistan, Bangladesh und Afghanistan. Die größte nationale Moslemformation in Indonesien hat die nationale Ideologie der Pancasila angenommen als Basis für religiösen und kulturellen Pluralismus.

Andere Faktoren dagegen wirken verbindend auf die Moslems in Asien. Es gibt ein starkes Bewußtsein der Zugehörigkeit zur internationalen *Umma*, ein Gefühl der Solidarität im Kampf anderer moslemischer Völker und das Bewußtsein, daß die Erfolge oder Niederlagen von Moslems in anderen Ländern für die Situation im eigenen Land von Bedeutung sind. Die Entstehung eines gemeinsamen Dialogs über die Konzepte einer islamischen Reform oder Erneuerung ist an sich schon ein Schritt auf dem Weg zur Einheit. Ideen, mit de-

nen sich vor hundert Jahren religiöse Gelehrte beschäftigten, werden heute täglich in Tages- und Wochenzeitungen, Seminaren, politischen Ausschüssen und volkstümlichen Predigten behandelt. Ganz vorne steht dabei die Frage nach der islamischen Staatsform: Das Verhältnis des Islam zum Staat, die ideale Form des islamischen Staates, die Frage, wie weit die *Shari'a* im bürgerlichen Recht angewandt werden sollte und die Methoden zur Islamisierung der Gesellschaft. Eher technischer Natur sind Fragen zur Islamisierung der Wirtschaft: Alternativen zu Zinssystemen und die Praxis islamischer Banken. Die Moslems haben noch keine Übereinstimmung gefunden, wie diese Fragen zu lösen sind. Die Diskussionen darüber im heutigen Asien sind möglich, gerade weil es ein so breites Spektrum von moslemischen Ansichten über die Fragen der Reform und der Tradition des Islam gibt.

## Wer sind »wir« — wer ist »der Islam«?

Von Carlo Maria Kardinal Martini

Wenn ich *wir* sage, so meine ich damit in erster Linie die kirchliche Gemeinschaft und zum anderen auch die bürgerliche Gemeinschaft in Stadt, Land und Region.

Die Probleme, die der Islam in Europa aufgeworfen hat, sind ohne Zweifel weitreichend. Wir haben bereits an anderer Stelle darauf aufmerksam gemacht, als wir über die Aufnahme der Menschen aus den Ländern der Dritten Welt sprachen. Die Präsenz zahlreicher dem Islam zugehöriger ethnischer Gruppen in den verschiedenen europäischen Ländern führt vor allem zu einer Reihe von Problemen, die Fragen der Aufnahme und der Betreuung, der Unterkunft und der Arbeit betreffen: eine Aufgabe, die uns alle in Anspruch nimmt, und die Gemeinden unserer Diözese haben in diesem Zusammenhang ihre große Solidaritätsbereitschaft unter Beweis gestellt. Erste Maßnahmen zur Unterbringung und Fürsorge in Einklang mit den herrschenden Gesetzen sind zunächst Aufgabe der bürgerlichen Gemeinschaft, auch wenn sie in Zusammenarbeit mit den freiwilligen Hilfsdiensten geschehen. Es ist jedoch offensichtlich, daß wir uns alle, bürgerliche wie kirchliche Gemeinschaft, in Zukunft nicht auf die oben angeführten Hilfeleistungen beschränken können. Im Laufe der Zeit werden neue Probleme entstehen: die Zusammenführung der Familien, die soziale und rechtliche Stellung der neuen Einwanderer, ihre gesellschaftliche Integration im Zuge verbesserter Sprachkenntnisse, die schulischen Probleme der Kinder, die Frage der Bürgerrechte etc.

Ich werde nicht unmittelbar auf diese Themen eingehen, weil ich bei verschiedenen Anlässen bereits die Gelegenheit hatte, über sie zu sprechen. Bevor ich mich meiner spezifischen Fragestellung zuwende, möchte ich an dieser Stelle lediglich auf einen Aspekt hinweisen, der nach meinem Empfinden bislang nur wenig Beachtung fand: Die Notwendigkeit, auf einen Prozeß der »Integration« zu bestehen, der sich von einer einfachen Aufnahme und irgendwelchen Hilfeleistungen unterscheidet. Mit der Integration verbindet sich die Aufgabe, den Neuankömmlingen die Einsicht zu vermitteln, sich harmonisch in das Gastland einzufügen, dessen grundlegenden Gesetze und Sitten zu akzeptieren und in rechtlicher Hinsicht keine gesonderte Behandlung zu fordern, die sie nur ghettoisieren und zum Ausgangspunkt von Spannungen und Gewalt machen würde.

Angesichts der unmittelbaren Not haben wir bislang die Augen vor diesem schwerwiegenden Problem verschlossen. In einem jüngst erschienenen Dokument der Kommission *Iustitia et Pax* der italienischen Bischofskonferenz heißt



es zu dieser Thematik: »Es darf nicht vergessen werden, daß für die Anpassung an diese neue Form des Zusammenlebens entsprechende Regeln und Zeiträume notwendig sind, damit eine Aufnahme ohne Regeln nicht in leidvolle Konflikte mündet.«<sup>1</sup>

Man muß vor allem jenen Einwanderern, die aus Ländern kommen, in denen die bürgerlichen Normen allein durch die Religion bestimmt werden und Religion und Staat eine unauflösliche Einheit bilden, begreiflich machen, daß in unseren Ländern die Beziehungen zwischen Staat und religiösen Organisationen grundverschieden sind. Wenn religiöse Minderheiten bei uns ohne Ausnahme jene Rechte genießen, die allen Bürgern zustehen, so kann man sich beispielsweise nicht auf die Prinzipien des islamischen Rechts (*shari'a*) berufen, um Sonderrechte und rechtliche Privilegien zu fordern.

Wir müssen daher einen *Weg zur Integration aller Ethnien* ausarbeiten, der die tatsächliche Integrierbarkeit der verschiedenen ethnischen Gruppen berücksichtigt.

Um eine integrierte Gesellschaft zu erreichen, ist es unerläßlich, die Anerkennung und Übernahme eines minimalen Grundbestands von Werten sicherzustellen, die die Grundlage einer Kultur bilden, wie etwa die Grundsätze der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte oder das rechtliche Prinzip der Gleichheit aller vor dem Gesetz.

Denn es gibt Völker und Ethnien, die sich in Geschichte und Kultur sehr von uns unterscheiden und bei denen man sich fragen kann, ob sie die Menschenrechte oder auch den Gesetzesbegriff in gleicher Weise verstehen wie wir. Dies gilt *a fortiori* für jene Länder, in denen man auf Phänomene trifft, die wir gemeinhin als Integralismus oder Fundamentalismus bezeichnen, Bewegungen, die dazu tendieren, abgeschlossene Gemeinschaften zu bilden, und die sich allen anderen Gruppierungen gegenüber überlegen glauben. Doch dabei handelt es sich um ein Problem, das in seiner Gesamtheit die bürgerliche Gemeinschaft und das friedliche Zusammenleben der verschiedenen Ethnien betrifft. Ich möchte lediglich auf dieses Problem hinweisen. Damit verbunden ist allerdings die Frage nach den Möglichkeiten eines Dialogs zwischen den Religionen, ohne den es schwierig sein dürfte, einen sozialen Frieden zu gewährleisten. Ist ein solcher Dialog also möglich? Sind die Moslems dazu bereit? Sind wir Christen dazu bereit?

Wir gehen hier also von Fragen, die die bürgerliche Gemeinschaft insgesamt betreffen, allmählich zu Problemen über, die spezifisch religiöser Prägung sind: Zum einen sehen wir uns mit der Notwendigkeit konfrontiert, den Islam heute wirklich zu verstehen und zu bewerten. Zum anderen sehen wir uns aufgerufen, ihm mit einem möglichst großen Maß an Entgegenkommen und Dialogbereitschaft zu begegnen, ohne deswegen irgendeinen authentischen Wert

---

<sup>1</sup> *Uomini di culture diverse: dal conflitto alla solidarietà* vom 25. März 1990, Nr. 33.

aufzugeben; im Gegenteil, wir können dabei den Sinn des Evangeliums vertiefen.<sup>2</sup>

Im wesentlichen geht es darum, die folgenden Fragen zu beantworten:

- Was sollen wir Christen heute vom Islam als einer Religion halten?
- Wird auch der Islam in Europa der Säkularisierung unterliegen, wird er also in ein neues Stadium seines europäischen Assimilationsprozesses eintreten?
- Welche Form des Dialogs oder welche Art der Beziehung auf religiöser Ebene kann es heute in Europa zwischen Christentum und Islam geben?
- Soll die Kirche darauf verzichten, den Anhängern des Islam das Evangelium nahezubringen?

Ethymologisch betrachtet, bedeutet *Islam* »Unterwerfung« und in engerem Sinne Unterwerfung vor Gott und seiner Offenbarung. Wir wollen hier unter Islam alle jene Glaubensrichtungen und -formen verstehen, die sich auf Mohammed und den *Koran* berufen, wobei wir uns der Komplexität eines solchen Makrokosmos und der unzähligen Verzweigungen dieses Gebildes über die Jahrhunderte hinweg wohl bewußt sind. Die »Pfeiler« des Islam, die von allen Moslems anerkannt werden, sind: Die Anerkennung eines barmherzigen Schöpfergottes, der als universeller Richter auftritt und dessen wahrer Prophet Mohammed ist; das Gebet, das fünfmal am Tag gesprochen wird; die Fastenzeit des Ramadan; die Gabe für die Armen; die Pilgerfahrt nach Mekka, einmal im Leben; der innere *gihād*, d.h. der Feldzug für Gott, der sich vor allem im Kampf gegen die eigenen Leidenschaften und für ein richtiges Leben artikuliert, sowie der Kampf gegen Unterdrückung und Ungerechtigkeit; das Bemühen, sich privat und in der Öffentlichkeit nach jener Lebensweise zu richten, die *shari'a* genannt wird und die auf dem *Koran* beruht. Wer diese Lebensweise befolgt, vermag in jedem Lebensbereich, in religiösen, persönlichen, familiären, wirtschaftlichen oder politischen Fragen den Willen Gottes zu erfüllen.

Von hier aus wird deutlich, daß der Islam eine Religion ist, in der soziale und gesellschaftliche Aspekte von fundamentaler Bedeutung sind.

Obleich sich die Moslems heute durch ihre jeweilige ethnische Herkunft voneinander unterscheiden, obgleich sie verschiedenen religiösen Strömungen angehören und Bürger verschiedener unabhängiger Staaten sind, ist der islamische Glaube per se nach wie vor ein Universalismus, der über die Grenzen hinausreicht und der für die lautstarken Appelle, zu den Ursprüngen zurückzukehren, sehr empfänglich ist, so wie es heutzutage innerhalb der fundamentalistischen Bewegungen geschieht.

2 Vgl. das Dokument des *Segretariato per i non cristiani*, heute *Pontificio per il dialogo interreligioso*, von 1984 mit dem Titel *L'atteggiamento della chiesa di fronte ai seguaci di altre religioni*. Siehe v.a. die Abschnitte 20-31, in denen die Motive für den Dialog formuliert werden: »Die Kirche sieht sich vor allem aufgrund ihres Glaubens zum Dialog verpflichtet« (Nr. 22).

Wenn es schon nicht leicht ist, über den Islam im allgemeinen zu sprechen, so fällt es infolge der überaus komplexen und reichen Geschichte dieser Religion um so schwerer, das Phänomen des Islam in Europa zu beschreiben. Sein Erscheinungsbild in Westeuropa ist zu jung, und es bereitet sogar Schwierigkeiten, genaue Zahlen zu ermitteln.

In ganz Europa gibt es ungefähr 23 Millionen Moslems. Das Land mit dem höchsten moslemischen Bevölkerungsanteil ist zweifelsohne die Sowjetunion. Es folgen Frankreich mit zweieinhalb Millionen, die frühere Bundesrepublik mit 1,7 Millionen und England mit einer Million. Für Italien nimmt man 180 000 bis 300 000 an, je nachdem, ob man neben den offiziell registrierten Einwanderern auch diejenigen ohne Aufenthaltserlaubnis berücksichtigt. Wahrscheinlich ist die Zahl heute aber wesentlich höher. Eine Reihe von Ländern, die kleiner sind als Italien, weisen eine proportional höhere Zahl von Moslems auf, wie etwa Holland mit 300 000 oder Belgien mit 250 000.

Numerisch gesehen, ist die Zahl der Moslems bei uns also nicht von besonderer Bedeutung. Ihre Anwesenheit machte sich in den letzten Jahren aber dennoch bemerkbar, nicht zuletzt weil ihre Ankunft in Italien mit dem Wiederaufleben betont integralistischer Strömungen zusammenfiel.

Vielleicht ist es gerade dieser Aspekt, der bei uns ein gewisses Unbehagen hervorruft und einige jener Fragen aufwirft, die ich im folgenden beantworten möchte.

Auf welche Normen sollen wir uns in diesem Zusammenhang als christliche Gemeinschaft berufen? Der Kürze halber können wir hier auf zwei verschiedene Texte bzw. Textgruppen verweisen. An erster Stelle sind die Dokumente des Zweiten Vatikanums zu nennen, das sich in zwei verschiedenen Verlautbarungen zu den Moslems geäußert hat. In Abschnitt 16 von *Lumen Gentium* heißt es: »Der Heilswille umfaßt aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslim, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird.«

In dem Dekret *Nostra Aetate*, das sich mit der Beziehung der katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen befaßt, heißt es ganz allgemein, daß die katholische Kirche nichts von alledem ablehnt, »was in diesen Religionen wahr und heilig ist«. Und »mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die [...] nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet« (Art. 2). Im einzelnen wird betont, daß man mit Hochachtung auf die Moslems schaue, die sich mühen, sich auch Gottes »verborgenen Ratschlüssen [...] mit ganzer Seele zu unterwerfen«. Und im Hinblick auf die »Zwistigkeiten und Feindschaften zwischen Christen und Muslims«, zu denen es im Lauf der Jahrhunderte gekommen ist, »ermahnt die Heilige Synode, all das Vergangene beiseite zu lassen, sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemü-



hen und gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen« (Art. 3).

Das Konzil zeigte sich also bemüht, die den Christen und Moslems gemeinsamen Elemente hervorzuheben. Bezeichnend für dieses Bemühen ist auch die Tatsache, daß es andere, für den Islam wichtige Themen ausgespart hat. Die Konzilstexte erwähnen weder Mohammed noch den Koran, weder den Islam als wesentliches gesellschaftliches Bindeglied zwischen den Gläubigen noch die Pilgerreise nach Mekka oder die *shari'a*. Das Konzil geht zwar auf die gemeinsame Abstammung von Abraham ein, nicht aber auf Jesus, der auch im Islam gegenwärtig ist, allerdings weit entfernt von dem Jesus, den das Christentum kennt. Für die Moslems ist Jesus, der Sohn der Jungfrau Maria (die Moslems verehren die Gestalt Marias), ebensowenig der wahrhaftige Prophet wie der Sohn Gottes, und er ist ihrer Ansicht nach auch nicht tatsächlich am Kreuz gestorben. Die wirkliche und eigentliche Dimension der Erlösung fehlt also.

Neben die Konzilstexte, die trotz der oben erwähnten Auslassungen verdeutlichen, mit welchem Respekt, mit welcher Aufgeschlossenheit des Geistes und mit welcher Dialogbereitschaft ein Christ über den Islam nachdenken sollte, läßt sich ein Text von Johannes Paul II. stellen. Er mag auch die Zweifel jener zerstreuen, die fürchten, daß die Klarheit des katholischen Glaubens im Zuge der Begegnung und des Dialogs mit dem Islam getrübt werde. In seiner ersten Enzyklika *Redemptor Hominis* erklärt Johannes Paul II.: »Das ökumenische Konzil hat einen entscheidenden Impuls gegeben, um das Selbstverständnis der Kirche zu formen, indem es uns in angemessener und kompetenter Weise die Sicht des Erdkreises als einer ›Karte‹ mit verschiedenen Religionen vermittelt hat.« Das Konzilsdokument ist »voll tiefer Wertschätzung für die großen geistigen Werte, ja mehr noch, für den Primat dessen, was geistig ist und im Leben der Menschheit in der Religion und in den moralischen Prinzipien, die sich in der jeweiligen Kultur widerspiegeln [...] Durch die Öffnung, die vom II. Vatikanischen Konzil vollzogen wurde, konnten die Kirche und alle Christen zu einem vollständigeren Wissen um das Geheimnis Christi kommen, das ›Geheimnis, das seit ewigen Zeiten verborgen war‹ in Gott, um geoffenbart zu werden in der Zeit im Menschen Jesus Christus und um sich ständig jeder Zeit zu offenbaren« (Art. 11).

Johannes Paul II. sieht also keinen Widerspruch, sondern vielmehr eine Übereinstimmung zwischen dem Bemühen um einen Dialog unter den verschiedenen Religionen und dem gesteigerten Bewußtsein des eigenen Glaubens. In diesem Geist und in diesem Vertrauen wollen wir versuchen, auf jene Fragen zu antworten, die wir eingangs formuliert haben.

## Die geschichtlichen Werte des Islam

Was soll man als Christ vom Islam halten? Was für eine Bedeutung hat er für einen Christen in bezug auf die Heilsgeschichte und im Hinblick auf die Erfüllung der göttlichen Vorsehung? Warum hat Gott es zugelassen, daß der Islam als einzige der großen geschichtlichen Religionen sechs Jahrhunderte nach Christi Geburt entstand, so daß ihn einige der frühesten Zeitzeugen als eine christliche Häresie, als einen abgetrennten Zweig jenes einzigen Baumes betrachteten? Welchen Sinn innerhalb des göttlichen Plans kann die Entstehung einer Religion haben, die dem Christentum so nahe ist wie keine andere zuvor und die zugleich so kämpferisch und streitbar ist, daß einige befürchten, sie könnte in einem geschwächten Europa ohne Werte viele Proselyten machen.

Es fällt nicht leicht, auf eine derartig komplexe Frage eine einfache Antwort zu finden, die doch zum Teil in dem vorausgenommen liegt, was wir den Verlautbarungen des Zweiten Vatikanums entnehmen konnten. Es ist ein Glaube, der durch seine großen religiösen und moralischen Werte Millionen von Menschen dabei geholfen hat, Gott in aufrichtiger und rechtschaffener Weise zu ehren und Gerechtigkeit zu üben. Tatsächlich ist die Gerechtigkeit einer jener Werte, die der Islam besonders hervorhebt. In der vierten *Sure* des *Koran* steht geschrieben: »O ihr Gläubigen, bleibt bei der Wahrheit, wenn ihr vor Allah Zeugnis ablegt, sei es auch gegen euch selbst oder eure Eltern und Anverwandten, gegen Reiche oder Arme; denn Allah steht höher als diese« (Sure 4:136).

In einer westlichen Welt, in der der Sinn für absolute Werte verlorengegangen ist und in der es den Menschen nicht mehr gelingt, diese Werte an einen Gott zu binden, läßt uns das Zeugnis von der Vorherrschaft Gottes und seinem Verlangen nach Gerechtigkeit erkennen, welche historischen Werte der Islam in sich birgt, Werte, die er auch noch in unserer Gesellschaft zu vertreten vermag.

## Der Islam in Europa

Eine zweite Frage stellt sich in diesem Zusammenhang: Wird der Islam in Europa einer Säkularisierung unterliegen?

Die Frage erscheint legitim, denkt man an den beschwerlichen Weg, den das Christentum im Sog der Moderne in den letzten drei Jahrhunderten zurückgelegt hat. Die Konfrontation eines auf analytische Durchdringung und auf Trennung der Autoritäten bedachten modernen, wissenschaftlich-technischen Vernunftdenkens mit der aus der geschlossenen Welt des Mittelalters hervorgegangenen christlichen Tradition kennzeichnet einen mühevollen Prozeß, dem allein das Zweite Vatikanum einige harmonisch erarbeitete Resultate abringen

konnte, auch wenn diese bislang noch nicht vollständig aufgenommen wurden. Es wird jedoch immer deutlicher, daß der Glaube an einen Gott, der Mensch geworden ist und der in das Geschick der Menschheit eingegriffen hat, eine Kraft ist, die es uns erlaubt, auch in der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Entwicklung die Zeichen für das Walten Gottes zu erkennen und damit auch den positiven Sinn eines vom Glauben erfüllten Weges im Rahmen der Moderne.

Der Islam in Europa wird sich sicherlich früher oder später einer ähnlichen Herausforderung gegenübergestellt sehen. Wir wissen, daß der Anbruch des technischen Zeitalters und die damit verbundene Forderung nach Rationalität und Vernunft seit Ende des ersten Weltkrieges auch in das Bewußtsein der islamischen Welt mit all ihren ethnischen und geographischen Verästelungen gedrungen ist, dies belegen nicht zuletzt die vielen entsprechenden Strömungen und Parteien. Man muß jedoch hinzufügen, daß der islamische Glaube in seinen »Grundfesten« bislang scheinbar noch nicht in besorgniserregender Weise durch die Prinzipien der Moderne erschüttert worden ist. Momentan haben die fundamentalistischen Tendenzen das Übergewicht. Sie versuchen, sich die technischen Errungenschaften zu eigen zu machen, indem sie sie gleichzeitig aus ihren westlichen Kulturzusammenhängen herauslösen. Dahinter steht der Wille, gemäß der Tradition alle politischen und gesellschaftlichen Probleme mit Hilfe der Religion zu lösen. Eine Trennung von Religion und Staat, von Religion und Politik läßt man also nicht zu. In der wörtlichen Auslegung des *Koran* sucht man die Antworten auf die Fragen der Gegenwart, auch auf gesellschaftliche und wirtschaftliche Problemstellungen.

Es ist schwierig vorauszusehen, was in ferner Zukunft geschehen mag, und wir wollen uns hier nicht in kühne Hypothesen versteigen. Es erscheint richtig, im Rahmen jener von uns geforderten Haltung des Respekts Unterstützung und Beistand zu leisten, damit der notwendige Schritt zu einer nicht allein materiellen Aneignung der technischen Errungenschaften aus dem Westen von einem ernsthaften historisch-kritischen Nachdenken über die eigenen religiösen und theologischen Ursprünge begleitet werde. Dabei sollten wir nach »jener Harmonie von philosophischer Weltanschauung und geoffenbartem Gesetz«<sup>3</sup> suchen, die bei einigen, bereits dem hl. Thomas bekannten arabischen Philosophen zu finden ist. Wir sollten uns darum bemühen, den Moslems Bedeutung und Wert der Unterscheidung von Religion und Gesellschaft, Glauben und Kultur, politischem Islam und muslimischem Glauben begreiflich zu machen. Wir müssen ihnen zeigen, daß man den Forderungen einer individuellen oder gemeinschaftlichen Religiosität auch innerhalb einer demokratischen und weltlichen Gesellschaft gerecht werden kann, in der der religiöse Pluralismus re-

---

3 L. Gardet, *L'Islam e i cristiani*. Rom 1988, S. 114.



spektiert wird und ein Klima der gegenseitigen Achtung, des guten Willens und des Dialoges herrscht.<sup>4</sup>

### *Die Haltung der Kirche und der Dialog*

Nach dem bisher Gesagten wird man sich fragen, was für ein Dialog heutzutage möglich ist und welche Haltung unsere Kirche in dieser Frage einnehmen sollte?

Es erscheint mir angebracht, den *Dialog zwischen den Religionen* von dem *Dialog zwischen einzelnen Gläubigen* zu unterscheiden.

Ersterer vollzieht sich auf eher offizieller Ebene, also zwischen den religiösen Repräsentanten beider Seiten. Seine Regeln sind in den Verlautbarungen des Zweiten Vatikanischen Konzils und in einer ganzen Reihe weiterer Dokumente wie etwa in den Leitlinien des Rates für den interreligiösen Dialog<sup>5</sup> niedergelegt.

Jene andere Form des Dialogs findet auf der Ebene des alltäglichen Kontakts mit den Moslems statt, denen wir heutzutage immer häufiger begegnen. Wir müssen uns natürlich vor Augen halten, daß der einzelne Mensch nicht immer alle Eigenschaften verkörpert, die einen Gläubigen dieser Religion im Idealfall kennzeichnen. Was für uns Christen gilt, trifft auch für die Moslems zu: nicht alle richten sich in der Praxis bewußt nach den Anweisungen und Lehren ihrer Religion. Dies mag bei zahlreichen Einwanderern nicht zuletzt an der fehlenden kulturellen Bindung liegen. Es geht nicht darum, theologische Diskussionen zu führen; wir sollten vielmehr darauf achten, welche Werte ein Mensch tatsächlich in seiner Lebensweise an den Tag legt, um sie aufmerksam und mit Respekt zu erörtern. Nicht selten lassen sich auf diese Weise mehr praktische Übereinstimmungen entdecken als im Rahmen eines theologischen Streitgesprächs. Dies gilt vor allem für die gelebten Werte der Gerechtigkeit und der Solidarität. Dennoch darf man im Rahmen dieser um den Einzelnen kreisenden Betrachtung nicht jene Kräfte außer acht lassen, die von der Gruppe ausgehen. Denn der Islam ist nicht allein ein persönlicher Glaube, sondern zugleich eine sehr feste Gemeinschaft. Die Anordnungen einer Autorität zur rechten Zeit können selbst den religiösen Subjektivismus bzw. Synkretismus eines einzelnen Individuums wieder zu einer geschlossenen Einheit zurückführen.

Was die Haltung unserer Kirche anbelangt und jene Verhaltensweisen betrifft, die wir allen Christen nahelegen, möchte ich die Aufmerksamkeit kurz

---

4 Vgl. v.a. M. Borrmans, *Orientamenti per un dialogo*. Rom 1988.

5 Vgl. insbesondere das Dokument *L'atteggiamento della Chiesa di fronte ai seguaci di altre religioni* aus dem Jahre 1984.

auf einige Punkte lenken, die sich aus den oben entwickelten Grundsätzen ableiten:

1. Wir sollten die Moslems aufnehmen und dabei die Bereitschaft zur Aufnahme *christlich begründen*. Diese Begründung gilt es, in einer «verständlichen» Sprache mitzuteilen, die zumeist die Sprache der Taten und der Barmherzigkeit ist. Auf diese Weise können wir den Moslems einen Eindruck von jener religiösen Kraft vermitteln, von der unsere Hilfe durchdrungen ist.

2. Unser gemeinsames Ziel sollten *Toleranz und gegenseitige Anerkennung* sein. Entsprechende Texte finden sich auch im *Koran*. Wir müssen allmählich mit dem unter den Moslems verbreiteten Vorurteil aufräumen, daß diejenigen, die nicht dem Islam angehören, Ungläubige sind. Erst wenn wir den Glauben Abrahams als gemeinsame Wurzel wiederentdecken, können wir uns in einer entspannteren Atmosphäre miteinander verständigen und so die Vorurteile überwinden.

3. Wir müssen *ihnen begreiflich machen, daß auch wir Christen dem europäischen Konsumdenken, dem Indifferentismus und dem Verfall der Moral kritisch gegenüberstehen*. Wir sollten ihnen verdeutlichen, daß wir uns von all dem distanzieren. Da die Moslems für gewöhnlich eine enge Bindung zwischen Religion und Gesellschaft voraussetzen und da ihnen die historische Erfahrung der Kreuzzüge noch gegenwärtig ist, neigen sie dazu, den Westen mit dem Christentum zu identifizieren und die Laster der westlichen Welt mit den Fehlern der Christen in einem Atemzug zu verurteilen. Wir müssen klarstellen, daß wir wie sie einen Herrgott preisen, das Böse verurteilen und für Gerechtigkeit eintreten.

4. Der Dialog mit den Moslems eröffnet uns insbesondere die Möglichkeit, über ihre *tiefe religiöse Lebenspraxis* nachzudenken. Sie richtet alles auf den Dienst an einem Gott aus, dem die Welt unterworfen ist. Hier müssen wir uns davor hüten, daß unsere durchaus richtige Vorstellung vom Laientum nicht zu einer Scheidung oder gar zu einem Widerspruch zwischen dem Weg des Menschen und dem des Christen führt.

Ich möchte noch einige spezielle Ratschläge *für unsere Gemeinden und insbesondere für die sie leitenden Priester* geben. Es gibt zwei falsche Positionen, die es zu vermeiden gilt, und eine richtige, an der wir uns orientieren sollten.

*Die erste falsche Position:* die Mißachtung des Phänomens. Es ist ein Fehler, den Islam lediglich als eine Randerscheinung zu betrachten, die uns nur vorübergehend oder allein im Hinblick auf soziale Hilfeleistungen betrifft, ohne unsere Gemeinschaft auch in kultureller oder religiöser Hinsicht zu berühren. Von hier aus gleitet man leicht in eine Haltung des Unbehagens und der Verweigerung ab, wenn nicht sogar in Intoleranz.

*Die zweite falsche Position:* der Eifer ohne hinreichende Informationen. Man schert alles über einen Kamm und verfißt die Gleichheit aller Glaubensrichtungen, ohne ihre Eigenheiten zu respektieren. Wahllos bietet man Gebets-

stätten oder sogar Räume für Gottesdienste an, ohne zuvor erwogen zu haben, welche Bedeutung dies für ein richtiges Verhältnis unter den Religionen hat. Hier sind genaue und strenge Leitlinien vonnöten, nicht zuletzt um Mißverständnissen vorzubeugen.

Die richtige Position besteht im ernsthaften Streben nach Wissen, in der Suche nach angemessenen Mitteln und Wegen sowie in der Befragung kompetenter Personen. Ich denke hier insbesondere an die sehr schwierigen und oftmals unheilvollen Fälle von Mischehen. Vor allem die Priester werden sich auf diesem Gebiet in Zukunft fortbilden und ihre Kenntnisse erweitern müssen.

Wie aus dem hervorgeht, was wir bislang gesagt haben, sind wir davon überzeugt, daß die Zeiten der Eroberungszüge auf der einen und der Kreuzzüge auf der anderen Seite endgültig vorbei sind. Wir wünschen uns Gleichberechtigung und Brüderlichkeit in unseren Beziehungen. Wir bestehen darauf und werden auch weiterhin darauf bestehen, damit auch in den islamischen Ländern geltendes Recht und bestehende Sitten hinsichtlich der Behandlung der Christen diesen Beziehungen angepaßt werden, damit ein richtiges Verhältnis der Gegenseitigkeit erreicht wird.

Wir kennen die juristischen und theologischen Probleme, die sich unseren islamischen Brüdern stellen, wenn sie den christlichen Minderheiten jene Rechte zubilligen sollen, die wir bei uns den Minoritäten zugestehen. Wir können aber nicht glauben, daß diese Probleme nicht zu lösen sind; wir sollten dabei auf die göttliche Lenkung der Geschichte vertrauen, der sich der Islam nach eigenem Bekunden angesichts so vieler schmerzvoller Wechselfälle bereitwillig unterworfen hat.

Wir wollen unsere Haltung am Beispiel des heiligen Franziskus orientieren. In Kapitel XVI seiner *Regeln*, »Von jenen, die unter die Sarazenen und andere Ungläubige gehen«, schreibt er: »Die Brüder aber die fortziehen, können auf zweifache Weise geistlich unter ihnen wandeln: einmal, daß sie nicht Streit und Zankereien hervorrufen, sondern »jeder menschlichen Kreatur um Gottes willen untertan sind« (1 Petr 2,13) und bezeugen, daß sie Christen sind; sodann aber, wenn sie es als Gott wohlgefällig erkennen, daß sie das Wort Gottes verkünden [...] Und alle Brüder, wo immer sie sind, sollen sich bewußt bleiben, daß sie sich selbst und ihren Körper dem Herrn Jesus Christus geschenkt und zur Verfügung gegeben haben, und aus Liebe zu ihm sollen sie ihn den sicht- und unsichtbaren Feinden aussetzen [...].«

Kein Streit also, keine Gewalt, vielmehr eine aufrichtige und zugleich angemessene Darstellung ihres Glaubens, die Bereitschaft, aus Liebe zu Christus Entbehrung und Leid auf sich zu nehmen.



*Das Evangelium Jesu Christi verkünden*

Eine vierte und letzte Frage: Kann die Kirche darauf verzichten, den Moslems das Evangelium zu verkünden?

Eine Unterscheidung erscheint angebracht. Die Verkündigung ist eine Sache, der Dialog eine andere.

Der Dialog geht von den Gemeinsamkeiten aus, er zielt darauf, sie zu vergrößern, indem er weitere Übereinstimmungen sucht. Er strebt nach gemeinschaftlichem Handeln in Bereichen, in denen eine Zusammenarbeit unmittelbar möglich ist, man denke an Themen wie Frieden, Solidarität und Gerechtigkeit.

Mit der *Verkündigung* bieten wir auf einfache und friedfertige Weise das an, was uns am teuersten ist, was wir niemandem aufdrängen können und was wir gegen nichts auf der Welt eintauschen möchten. Es ist jener Schatz, aus dem nach unserem Willen alle Menschen zu ihrer eigenen Freude schöpfen sollten. Für den Christen ist dieser wertvollste Schatz das Kreuz, das Mysterium eines Gottes, der sich den Menschen in seinem Sohn hingibt und die Sünde der Welt auf sich nimmt, damit wir erlöst werden. Diese Verkündigung kann nicht immer und überall offen ausgesprochen werden, vor allem nicht in verschlossenen und intoleranten Gesellschaften. Aber auch in den sogenannten liberalen Ländern trifft man bisweilen auf geistige Sperren, die so stark sind, daß sie geradezu eine Schranke bilden. In diesem Fall nimmt das Angebot die Form des einfachen und spontanen täglichen Zeugnisses an; es artikuliert sich in der Nächstenliebe und in der Hingabe des Lebens, bis hin zum Martyrium. Dies ist der Grundgedanke des heiligen Franziskus.

Mit dieser Unterscheidung kommen wir auf unsere letzte Frage zurück: Kann die katholische Kirche darauf verzichten, das Evangelium denen nahezubringen, die es noch nicht kennen?

Sicherlich nicht, so wie man auch nicht von den Moslems verlangt, sie sollten darauf verzichten, die *'umma*, die Gemeinschaft der Gläubigen zu vergrößern. Entscheidend sind der Stil und die Form, d.h. jene Eigenschaften des Respekts und der Liebe, jenes Maß an Aufmerksamkeit und nicht zuletzt jener Wunsch, die Freude in einer Atmosphäre des Friedens zu verkünden, der dem zu eigen ist, der die Seligpreisungen für sich angenommen hat.

# Türkischer Islam – eine Herausforderung für Europa?

Neue Tendenzen in der Türkei und ihre möglichen Auswirkungen  
auf die europäischen Integrationsansätze

Von Faruk Şen

## *Die Türken im heutigen Europa*

Seit der Truman-Doktrin von 1947 war die türkische Republik wieder erkennbar im Konzert der Mächte vertreten.<sup>1</sup> Die islamische Revolution im Iran und ihre möglichen Auswirkungen auf die Türkei und der dritte Militärputsch von 1980 waren Ereignisse, von denen auch Westeuropa mittelbar betroffen war. Seit dem Assoziierungsvertrag mit der damaligen Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft (EWG) von 1963 und, noch deutlicher, seit dem Antrag auf die EG-Vollmitgliedschaft vom 14. April 1987 steht die Türkei auf der Schwelle zum viel zitierten »gemeinsamen europäischen Haus« und seit Beginn der Golfkrise und besonders nach Beendigung des Golfkrieges schließlich in einer innen- wie außenpolitisch veränderten Konstellation mit neuen Herausforderungen. Demokratische sowie islamisch-fundamentalistische Entwicklungen auf der einen Seite und wachsende politisch-wirtschaftliche Beziehungen mit den islamischen Staaten auf der anderen Seite bilden gegenwärtig aktuelle Probleme der Türkei und bestimmen ihr Erscheinungsbild in Westeuropa.

Mit der Tatsache, daß die EG den türkischen Antrag auf Vollmitgliedschaft zum Jahreswechsel 1989/90 auf die lange Bank geschoben hatte, war aber wieder einmal jenes Türkeibild beschworen worden, nach dem sich die Türkei u.a. in einem Antagonismus zwischen Kemalismus und Islam befinde, in einem fortdauernden Zustand der Unentschiedenheit, der tiefgreifende soziale Reformen und eine stabile Regierungsform verhindere und die europäische religiöse Homogenität zu stören drohe. Die damit gestellten Fragen richten sich bisher vorwiegend auf verteidigungsstrategische und vordergründig wirt-

---

1 Vgl. zum Folgenden grundsätzlich A. Celikel, Anti-laic political movements. A Basis for compromise, in: *Zeitschrift für Türkeistudien* 2/1991 (in Vorbereitung); Th. Meyer (Hrsg.), Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft. Frankfurt/Main 1989; Ders., Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne. Reinbek 1989; N. Narli, The significance of inter-religious dialogue in the course of Turkey's integration with West, in: *Zeitschrift für Türkeistudien* 2/1990, S. 285ff.; Ders., State, Religion and the Opposition in Turkey, in: *Zeitschrift für Türkeistudien* 2/1991, S. 27ff.; E. Özcan, Türkische Immigrantenorganisationen in der Bundesrepublik Deutschland. Berlin 1989; D. Rüstow, Die Türkei – Brücke zwischen Orient und Okzident. Göttingen 1990; Chr. Rumpf, Laizismus und Religionsfreiheit in der Türkei. Rechtliche Grundlagen und gesellschaftliche Praxis. Ebenhausen 1987; H. Schüler, Re-Islamisierung: der Fall Türkei, in: *Zeitschrift für Türkeistudien* 1/1989, S. 63ff.; F. Şen, Türkei – Land und Leute. München<sup>3</sup>1991; B. Toprak, Religion als Staatsideologie in einem laizistischen Staat: Die Türkisch-Islamische Synthese, in: *Zeitschrift für Türkeistudien* 1/1989, S. 55ff.

schaftspolitische Aspekte, zunehmend aber auch auf verfassungs- und kulturpolitische Fragen wie die Menschenrechtspraxis der Türkei und das Verhältnis des Staates zum Islam und dessen gesellschaftspolitischer Rolle.

In Europa wird die Einschätzung des türkischen Staates, vor allem aber die Spannung zwischen Islam und Laizismus im Alltag des türkischen Verfassungs- und Staatslebens mit Vorstellungen von der türkischen Identität als etwas Statischem in Verbindung gebracht, das unveränderbar fortbestehe und daher eine Integration von Türken in Deutschland oder in Europa »objektiv« unmöglich mache, da sie Moslems seien. Anstelle dieser Kette von Vorurteilen und Klischees muß aber von der Grundkategorie des sozialen Wandels ausgegangen werden, die auch auf die Türkei anzuwenden ist, wenn ihr spezifisches Verhältnis zum Islam in Frage gestellt wird.

### *Feindbild Islam*

Die öffentliche Auseinandersetzung mit dem Islam hat in den westeuropäischen Industriegesellschaften eine knapp dreißigjährige Geschichte. Die ersten Begegnungen mit dem islamischen Glauben setzten mit der Arbeitsmigration aus Südosteuropa und aus den Maghreb-Staaten in die westeuropäischen Länder ein. Die Algerier und Tunesier in Frankreich, die Türken in der Bundesrepublik Deutschland sorgten für erste Annäherungen, aber auch für erste diffuse Konflikte zwischen der christlichen Mehrheit und den islamischen Minderheiten.

Durch die islamische Revolution im Iran und durch die Machtergreifung von Khomeini in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre nahm der Islam aus westeuropäischer Sicht einen ganz anderen Stellenwert an, da die aggressive und undemokratische Machtstruktur im Iran mit ihrem missionarischen Eifer in diesen Staaten neue Sorgen und Ängste gegenüber dem Islam entstehen ließ.

Der Golfkrieg und die Aggression des Irak gegen Kuwait, einen anderen islamischen Staat, sowie der gleichzeitige Umschwung in Europa (vor allem in den ehemaligen COMECON-Staaten) vom Sozialismus hin zum Kapitalismus brachten den Islam immer mehr in den Vordergrund der Diskussion. Die früheren Feindbilder, die sich hauptsächlich am Marxismus artikuliert hatten, verloren durch den Wandel in Osteuropa an Bedeutung, während innerhalb westeuropäischer Staaten ein neues Feindbild, nämlich der Islam, deren Stelle einzunehmen begann.

Innerhalb der islamischen Weltkonferenz gibt es 43 islamische Staaten als Vollmitglieder. Diese islamischen Staaten haben aber in der neueren Geschichte nie ein homogenes Bild abgegeben. Radikale, fundamentalistisch islamische Staaten, nach Westeuropa orientierte islamische Staaten und laizistische Staaten wie die Türkei sorgen für ein heterogenes Bild der islamischen Welt.



*Das laizistische türkische Modell*

Aufgrund ihrer jüngeren Geschichte erweist sich vor allem die Türkei als Sonderfall in der islamischen Welt von heute, da sie sich seit ihrer revolutionären Gründung im Jahre 1923 zu Modernisierungsprozessen historischen und sozialen Wandels entschlossen hat, die wir nach den Verlaufsmodellen der europäischen Sozialgeschichte mit Begriffen wie Mobilität, Urbanisierung, Industrialisierung, Bürokratisierung und Rationalisierung bezeichnen. Modernisierungsprozesse dieses Typs sind zugleich auch Prozesse von Säkularisierung, des Verlustes einer alles umfassenden religiösen Weltdeutung, unter Umständen auch des Verlustes moralischer Sicherheit und Geborgenheit in der sozialen Kontrolle gewachsener Gemeinschaften. Rationales Denken und Verhalten treten im Wege der Modernisierung an die Stelle ausschließlich religiös bestimmter Verhaltensweisen. Die religiöse Zugehörigkeit selbst ist der Wahlfreiheit des Individuums überlassen.

Innerhalb der kemalistischen Reformen hatte das Verfassungsprinzip des »Laizismus« die Transformationen des von den traditionellen religiösen Mächten beherrschten Osmanischen Reiches zu einem weltanschaulich neutralen modernen Nationalstaat europäischer Prägung zu gewährleisten. Danach ist die Religionsausübung als solche gemäß Verfassung geschützt, während die gleiche Verfassung mit dem Bekenntnis zu einem laizistischen Staat auf einen Ausgleich zwischen den säkularistischen Staatszielen und den religiösen Individualinteressen bedacht ist.

Es ist die stets wiederkehrende Frage der Europäer, ob dieses Entwicklungsmodell von Säkularisierung auch für die Türkei Geltung hat.

Das türkische Modell hatte sich unter Vorzeichen einer Reform von oben bereits im Osmanischen Reich angebahnt, die aber erst mit der Gründung des türkischen Nationalstaates zu durchschlagenden Ergebnissen gelangte. Dort wurde formal die neue rechtlich-politische Organisationsform des bürgerlichen Verfassungsstaates im Rahmen einer gleichzeitigen Kulturrevolution beispiellosen Ausmaßes und Anspruchs eingeführt, ohne daß zuvor entsprechende Prozesse sozialen Wandels dahin geführt hätten. Von 1923 bis 1938 vollzog sich stattdessen der Versuch, ein muslimisches Land, bis 1924 Sitz des Kalifats, in schneller Aufeinanderfolge durch eine »Revolution von oben«, insbesondere durch eine »Erziehungsdiktatur« zu modernisieren. So leiteten die kemalistischen Reformen die zur Industrialisierung der Wirtschaft nach europäischem Vorbild notwendigen Schritte ein, doch blieben daneben auf dem Lande die traditionellen Produktionsweisen und die überkommenen Denk- und Lebensformen vorherrschend. Das gilt vor allem für die ununterbrochen fortbestehende islamische Religiosität, die in jüngster Zeit auch teilweise wieder politisch an Boden gewinnt.

### *Islam in der Bundesrepublik Deutschland*

In der westeuropäischen Öffentlichkeit ist es seit Anfang der achtziger Jahre zu einer auch breitere Schichten erfassenden Auseinandersetzung mit dem Islam gekommen, nachdem die Thematik in früheren Jahrzehnten dem Diskurs innerhalb der anderen Religionsgemeinschaften bzw. der einschlägigen wissenschaftlichen Disziplinen überlassen war. In der Bundesrepublik spielen bei dieser aktuellen Auseinandersetzung naturgemäß die Türkei und der türkische Islam eine gravierende Rolle vor allem dort, wo, von der Öffentlichkeit wenig zur Kenntnis genommen, ganze Berufsgruppen von einer Thematik herausgefordert werden, auf die sie nach dem traditionellen deutschen Bildungskanon nicht vorbereitet sind.

1972 waren 83 % der Türken, die in der Bundesrepublik Deutschland lebten, Arbeitnehmer(-innen). Von 1974 an, kurz nach dem Anwerbestop im November 1973, kamen viele türkische Jugendliche und Ehepartner im Rahmen der Familienzusammenführung in die Bundesrepublik Deutschland, so daß sich von 1975 an innerhalb der türkischen Minderheit eine gravierende strukturelle Änderung feststellen ließ. Besonders von 1980 an nahm der Anteil der türkischen Arbeitnehmer innerhalb der türkischen Minderheit so stark ab, daß im Jahre 1990 unter 1612 000 Türken lediglich noch 32 % Arbeitnehmer auszumachen waren. Zwei Drittel der türkischen Minderheit gehören inzwischen der zweiten Generation an oder sind nichterwerbstätige Familienangehörige. Das führte dazu, daß im schulischen Bereich und auch bereits im Kindergarten in der christlich geprägten Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland eine islamische Minderheit auftrat, die nach ihren Regeln in einem christlichen Land neue Infrastrukturen schaffen wollte. Probleme gab es in konfessionsgebundenen Kindergärten, andere Probleme in den Hauptschulen, so daß sich schließlich in Ballungsgebieten ganze Berufsgruppen, Erzieher(-innen), Sozialarbeiter(-innen) und Lehrer(-innen) mit den kulturellen Eigenheiten ihrer Klientel und also auch mit dem Islam beschäftigen mußten. Die Frage nach den Möglichkeiten eines Zusammenlebens zwischen Christen und Moslems stellt sich in der Bundesrepublik Deutschland daher immer unausweichlicher, nachdem die Mehrzahl der Türken langfristig hierbleiben möchte, was alle Umfragen seit 1980 ganz eindeutig belegen.

Während diese Fragen in den siebziger und achtziger Jahren nur vom Kindergarten bis zu den weiterführenden Schulen und im Bereich Übergang Schule/Beruf auftraten, steht seit Anfang der neunziger Jahre in der Bundesrepublik mit den türkischen Rentnern, die nicht in ihr Heimatland zurückkehren möchten, eine weitere sozialpolitische Aufgabe ins Haus.

*Islamische Einflüsse in der heutigen Türkei*

Der islamische Fundamentalismus und die Bedeutung des Islam waren im allgemeinen seit der Staatsgründung am 29. Oktober 1923 durch Mustafa Kemal Atatürk stark zurückgegangen, erlebten aber im Anschluß an den zweiten Militärputsch vom 12. März 1971 durch die Gründung der islamisch geprägten *Partei des Nationalen Heils* eine erste Blütephase während der siebziger Jahre. Diese Partei machte eine Rückkehr des Kalifats und eine Reislamisierung der Türkei zum Kern ihres Programmes. Der Parteivorsitzende, N. Erbakan, lehnte alle vertraglichen Bindungen der Türkei mit der westlichen Welt ab. Statt dessen wollte er einen gemeinsamen Wirtschaftsmarkt mit den arabischen Ländern aufbauen und die Industrialisierung in der Türkei vorantreiben. Diese Partei des »Nationalen Heils« war während der siebziger Jahre an mehreren Koalitionsregierungen beteiligt und konnte so ihre Ziele teilweise verwirklichen.

Eine zweite Blütephase erlebte der Islam in der Türkei nach dem dritten Militärputsch vom 12. September 1980. Obwohl das türkische Militär als Hüter des Laizismus in der Türkei gilt, konnten sich islamische Kreise auch nach 1980 weiter etablieren.

Die politische und wirtschaftliche Annäherung an die islamischen Staaten nahm ab 1981 besonders rasch zu. Die Türkei erzielte größere Anteile an Exporten in die arabisch-islamischen Staaten bzw. an Bauaufträgen aus diesen Ländern. Wesentlich dabei war vor allem, daß von ihrem wertmäßigen Importvolumen her bedeutende Länder wie Iran, Irak, Libyen und Saudi-Arabien zu Exportpartnern der Türkei wurden. Diese Länder, die in der OPEC organisiert sind und der Türkei beim Ölimport zum Teil Angebote zu besonderen Konditionen machten, gewannen seit 1979 für die Türkei rasch auch als Absatzländer an Bedeutung.

Diese Entwicklung bewirkte auch auf politischer Ebene eine starke Annäherung an die islamische Welt. Die Türkei nahm regelmäßig an den islamischen Weltkonferenzen teil und wurde Mitglied dieser Organisation. Diese Politik hatte vier Ziele. In erster Linie wollte die Türkei mit bilateralen Beziehungen ihr Exportvolumen steigern, Präferenzen bei der Vergabe von Bauaufträgen gewinnen und Öl zu Sonderkonditionen beziehen, was ihr bei Iran, Irak und Libyen auch sehr gut gelang. Zudem wollte man die islamischen Staaten im Zypern-Konflikt für die türkische Seite gewinnen und dadurch die Anerkennung der türkischen Republik Nordzypern durch diese Staaten erreichen. Dies gelang der Türkei jedoch nicht.

Insgesamt konnten die islamischen Kräfte, die auch noch innerhalb der bisher regierenden Mutterlandspartei starke Flügel bilden, in Hochschulen und in einigen Ministerien sowie in den Ministerien für Erziehung und Arbeit Fuß fassen. Dennoch werden ihre Einflußmöglichkeiten und die sich daraus erge-



bende Gefahr für den türkischen Laizismus nicht ein Ausmaß erreichen können, wie dies im Iran der Fall war. Diese islamischen Kräfte, die sich in der Türkei innerhalb der bestehenden Gesetze nicht mehr stark erweitern können, haben ihre Aktivitäten in den letzten Jahren zunehmend in die Bundesrepublik Deutschland verlagert.

### *Islamische Gruppierungen in der Industriegesellschaft*

Von einer Abwanderung der Türken in die Bundesrepublik – zunächst als Arbeitskräfte und später als Familienangehörige – kann erst ab 1961 gesprochen werden. Damit kam zum ersten Male eine größere Volksgruppe in die Bundesrepublik Deutschland, die sowohl von ihrer Kultur als auch von ihrer Religionszugehörigkeit her von den Deutschen und anderen Ausländergruppen in diesem Land erheblich abwich. Diese Minderheit existiert seit nunmehr 30 Jahren in Deutschland und hat hier an sich selbst, wie andere Ausländer, im Laufe der Jahre einen strukturellen Wandel miterlebt. Zuerst waren sie Gastarbeiter, dann nannte man sie ausländische Arbeitnehmer und seit der Familienzusammenführung ab 1974 ausländische Wohnbevölkerung oder sogar ausländische Mitbürger. Untersucht man heute die Verweildauer, die sinkenden Rückkehrabsichten und die Eingliederungsmotivationen der Türken in Deutschland, kann man davon ausgehen, daß trotz einer restriktiven Ausländerpolitik und einer ablehnenden Haltung weiter Bevölkerungskreise gegenüber Türken dieses Land inzwischen für die Mehrzahl der Türken ein Einwanderungsland geworden ist.

Zu fragen ist aber, ob für eine Eingliederung der Türken auch alle kulturellen, infrastrukturellen und gesetzlichen Gegebenheiten vorhanden sind? Welche Eingliederungstendenzen zeigen die muslimischen Türken? Dies sind einige der vielen Fragen, die bezüglich der Eingliederungschancen der Türken geblieben sind.

Die Bundesrepublik Deutschland hat sich besonders durch die Familienzusammenführung nach 1974 de facto zu einer multikulturellen Gesellschaft entwickelt, mögen die Regierung und spezifische Teile der deutschen Öffentlichkeit sich auch dagegen wehren. Fast 4,5 Millionen Ausländer leben seit Jahren in dieser Gesellschaft, pflegen ihr Kulturgut, sind aber auch dabei, kulturelle Austauschprozesse zu vollziehen. Verschiedene deutsche Institutionen wie Kirchen und Gewerkschaften und auch einige prominente Politiker haben ihr Einverständnis mit einer multikulturellen Entwicklung erklärt, da praktisch nur der Islam durch historischen Hintergrund, sein Kulturgut und seine von daher geprägte Lebensweise von den anderen Kulturen abweicht.

Zwar ist als Folge der islamischen Revolution im Iran zunächst ein falsches Bild vom Islam in Europa entstanden, so daß sich sowohl innerhalb der west-

europäischen Presse als auch unter Intellektuellen die Meinung verfestigt hat, die Türkei als der einzige laizistische Staat mit fast 100 % muslimischer Bevölkerung werde zunehmend ein Schauplatz der Reislamisierungswelle, kapsele sich von Westeuropa ab und sei kulturell insgesamt den Westeuropäern fremd.

Gegen diese weit verbreiteten, wissenschaftlich nicht haltbaren Positionen dem Islam und den Türken in der Bundesrepublik Deutschland gegenüber haben sich namhafte Fachleute ausgesprochen. Der Islam stelle trotz fehlender Reformen und abgesehen von einigen Praktiken in nicht säkularisierten islamischen Staaten für die Türken in der Bundesrepublik Deutschland kein unüberwindbares Hindernis bei der Eingliederung der türkischen Minderheit in die deutsche Gesellschaft dar. Die einzige Ausnahme bilden die Aktivitäten einiger extrem konservativ religiöser Immigrantenorganisationen, die vor allem in den siebziger Jahren unter dem Stichwort »nationalistische graue Wölfe« und »Koranschulen« in der Bundesrepublik auffielen. Hier wäre der Hinweis wichtig, daß es sich bei diesen Muslimen mehrheitlich nicht um extremistisch militante Gegnerschaft zu den hier angetroffenen gesellschaftlichen Realitäten handelt, sondern noch nach Jahrzehnten um eine Auflehnung gegen die damals in der Türkei »von oben« verordneten Reformen und den Versuch, in der Migration ihre Identität zu wahren, die vor allem bei der Landbevölkerung im Islam verwurzelt ist und nicht im laizistischen Kemalismus, der zu Hause selbst zur Ideologie wurde.

Man muß auch wissen, daß diese zum Teil extremistischen Verhaltensweisen wesentlich mit Vorstellungen von einer Rückkehr in die Türkei in Zusammenhang stehen. Das Zusammenspiel von rechtsradikal-nationalistischen und orthodox-islamischen Vereinen hat seine Legitimation aus der bekannten »Rückkehrbehauptung« der Türken, in Wahrheit einer Rückkehrillusion, bezogen, die sie – entgegen ihren Behauptungen, den Interessen ihrer Landsleute dienen zu wollen – ebenso bewußt gefördert haben – wie die deutsche Ausländerpolitik. Im gleichen Zusammenhang haben die extremen »Linken« und die fundamentalistischen Moslems pragmatische Ansätze zur Selbstorganisation von politischen Interessen in der Migration als Abweichlertum und politischen Opportunismus denunziert und ihre Landsleute damit ins Ghetto getrieben. Es ist zu erwarten, daß diese ideologischen Positionen bei längerem Aufenthalt unter den Lebensbedingungen einer hochentwickelten Industriegesellschaft an Rückhalt verlieren werden.

Es ist daher nicht richtig, aus der Tätigkeit dieser Organisationen zu schließen, daß die 1,6 Millionen Türken in der Bundesrepublik Deutschland nicht integrierbar seien, weil sie Moslems sind. Legt man die Definition des Begriffs »Integration« von Liselotte Funcke zugrunde: »Freisein von Diskriminierung und Eingliederung in die Gesellschaft und in das Berufsleben im Respekt vor der nationalen, kulturellen und religiösen Eigenart der Ausländer«, so ist für eine Eingliederung der Ausländer freilich die Akzeptanz einer multikulturellen

Gesellschaft durch die Deutschen eine der Voraussetzungen. Die türkische Minderheit in der Bundesrepublik Deutschland hat dieses Land im wesentlichen als eine neue Heimat akzeptiert. Die ersten Berichte über Erfahrungen von Rückkehrern in den Jahren 1983 und 1984 sind negativ. Nur wenige Rückkehrer konnten die Reintegration wirtschaftlich, sozial und beruflich verwirklichen, während die wirtschaftliche, politische, berufliche und soziale Integration in der Bundesrepublik erheblich erfolgreicher verläuft.

Bedingt durch ihre Sozialisation, in der u.a. der Prophet Mohammed selbst den Gläubigen empfiehlt, 90 % ihrer Existenz bzw. ihres Lebensunterhalts durch Handel zu bestreiten, war und ist eine »selbständige« Existenz für Türken in der Heimat wie im Ausland immer noch groß geschrieben.

Daran ist zu erkennen, daß nicht nur durch Verträge – wie im Rahmen der Europäischen Gemeinschaft –, sondern auch durch die Fakten der Migration in Europa ein multikulturelles Zusammenleben verwirklicht werden kann. Die gegenüber dem Islam herrschenden Vorurteile, deren Ursprünge in den Kreuzzügen und dem fortgeschleppten Bildungspartikel »Türkengefahr« zu suchen sind, sollten beim Zusammenleben mit Türken in der Bundesrepublik nicht überbewertet werden. Denn auch der Islam hat seine Toleranz weiterentwickelt. Selbst wenn der militante Fundamentalismus als »Aufstand gegen die Moderne«/»Internationale der Unvernunft« (Th. Meyer) in der islamischen Welt gegenwärtig an Zulauf gewinnt, fehlt es z.B. nicht an Hinweisen auf die zeitweilig in der Türkei verschütteten universalistisch-kosmopolitisch-toleranten Traditionen der sufischen Mystik als der Wiege freiheitlicher und humanistischer Gedanken, die sich auch heute noch unschwer mit christlich-abendländischen Traditionen verbinden lassen. Ein äußeres Zeichen dieser möglichen Wiederannäherung ist der Vorschlag der UNESCO, in diesem Jahr das Gedächtnis des türkischen Derwischs und Volksdichters Yunus Emre (13./14. Jahrhundert) zu feiern.

Wenn nicht alle Beobachtungen täuschen, sind zumindest für die Türken in der Bundesrepublik Deutschland weder die Mullahs im Iran noch entsprechende Strömungen in den nicht säkularisierten arabischen Staaten maßgeblich für ihre Lebensführung.

### *Die Frage nach der Stabilität nach den Wahlen vom Oktober 1991*

Die Türkei hatte von 1974 an, nach der Auflösung der Koalitionsregierung zwischen der damals sozialdemokratisch orientierten *Republikanischen Volkspartei* und der *Partei des Nationalen Heils* bis zum Militärputsch von 1980 eine von innenpolitischen Spannungen und politischem Extremismus beherrschte Phase erlebt. Die zwei Koalitionsregierungen der sogenannten *Parteien der Nationalen Front* brachten die Türkei in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre



in eine chaotische Situation, die das Militär zum dritten Male an die Macht brachte. Die auf Diktatur gegründete Stabilität der Türkei unter der Militärherrschaft von 1980 bis 1983 konnte mit der Alleinregierung der *Mutterlands-partei* von 1983 bis Oktober 1991 erhalten werden, da diese mit einer beinahe Zwei-Drittel-Mehrheit innerhalb des türkischen Parlamentes eine Wirtschafts-, Sozial- und Außenpolitik ohne Rücksicht auf die Opposition durchführen konnte. Diese trotz steigender Inflationsrate, zunehmender Arbeitslosigkeit, innen- und außenpolitischer Schwierigkeiten wirksam gewesene Stabilität wird sich nach den Wahlen vom Oktober 1991 nicht mehr halten lassen. Durch die neuen Mehrheitsverhältnisse zugunsten der konservativen *Partei des Richtigen Weges* unter Demirel wird die Türkei wieder auf Koalitionsregierungen angewiesen sein, das heißt, es werden links und laizistisch eingestellte sozialdemokratische Parteien, verfeindete konservative Parteien und eine wieder stärker auf Einfluß drängende pro-islamische Partei die politische und gesellschaftspolitische Zukunft der Türkei bestimmen.

Innenpolitisch leidet die Türkei zusätzlich unter einer neuen Entwicklung von eventuell ausschlaggebender Bedeutung, die deutlich islamisch geprägte Vorstellungen ins Spiel bringt. Die zunehmende Binnenmigration im Lande dort sorgt dafür, daß Ost- und Südostanatolien immer mehr Menschen verlieren. Die großen Städte haben ihre Bevölkerungsgrenzen inzwischen überschritten, fast 40 % der türkischen Gesamtbevölkerung leben in den fünf Großstädten Ankara, Istanbul, Izmir, Bursa und Adana. Die Binnenmigration wird dazu führen, daß im Jahre 2000 über die Hälfte der türkischen Gesamtbevölkerung in diesen fünf Großstädten leben wird. Die Kommunen in den industrialisierten Regionen sind der damit neu geschaffenen Problematik nicht gewachsen, da sich statt einer Urbanisierung der städtischen Bevölkerung unter dem Einfluß der zugezogenen Landbevölkerung eine »Ruralisierung« der Städte, ein Einzug ländlicher, konservativer, religiös bestimmter Denk- und Lebensform dominierend bemerkbar macht, mit allen Erscheinungsformen sozialer Kontrolle, der man in der Stadt enthoben zu sein glaubte. Eng verbunden mit dieser Land-Stadt-Wanderung stellt sich die sozialpolitische Frage nach dem Verbleib der Alten und der Vorschulkinder in den eng gewordenen Städten, deren Versorgung auf dem Lande im Rahmen des traditionellen religiösen Pflichtenkanons kein Problem war. Jetzt scheitert diese verinnerlichte Pflichtleistung an den Raumfragen, die keine Regierung bisher vorbedacht hat, solange das »alte« System der familieninternen Vorsorge und Versorgung funktionierte.

Die moderne Welt, die oben genannten Modernisierungsprozesse sozialen Wandels sind auch in der Türkei seit ihrer Gründung vorgegeben und werden tradierte Lebensformen rationalisieren und bisher religiös bestimmte Verhaltensweisen säkularisieren, wie es der laizistische Ansatz der Verfassung vorgesehen hatte.

*Zusammenfassung*

Alle türkischen Regierungen seit Atatürk haben zwar den revolutionär »verordneten« Laizismus als formelle politische Handlungsmaxime anerkannt, doch hat es zwischen dem radikalen Laizismus der Anfangszeit bis hin zu der Türkisch-Islamischen Synthese der achtziger Jahre nicht an inhaltlichen Auslegungen dieses Prinzips gefehlt, die sich u.a. auch an entsprechenden Entwicklungen in der Parteienlandschaft, den wechselnden parlamentarischen Mehrheiten und den Koalitionen ablesen lassen.

Wir können daraus schließen, daß, wie im Falle ehemals christlich dirigierter Länder, auch in der Türkei ein Prozeß des sozialen Wandels in Gang gekommen ist, bei dem sich die Säkularisierung zeitweilig verlangsamt, insgesamt aber nicht mehr rückgängig gemacht werden kann. Das gilt auch für die Türken im Ausland.

So bietet die Türkei heute zur Frage des Verhältnisses von Staat und Religion ein Bild des Kompromisses, der Toleranz und der pragmatischen Übereinkunft zwischen Religion und Säkularisierung. Die Türkei ist mit ihrer zu 99,9 % islamischen Bevölkerung unverändert ein Land islamischer Prägung geblieben. Die Haupttendenz geht heute zwischen einem ideologisch strengen und einem modifizierten Laizismus dahin, das traditionelle und das moderne Leben konstruktiv und tolerant miteinander zu verbinden. Die Einstellungen zum Glauben sind dabei – wie im Westen – weit gefächert. Sie reichen von strenger Observanz bis zu deutlicher Gleichgültigkeit. Jeder türkische Erwachsene ist in seiner Entscheidung ungehindert, ob er ein religiöses oder ein religiös ungebundenes Leben führen will.

### Der Dialog auf dem Prüfstand

Die römische Kongregation setzt Akzente zur interreligiösen Begegnung

Von Horst Bürkle

Zu den Impulsen, die das Zweite Vatikanische Konzil geben wollte, gehörte eine Vertiefung des dialogischen Charakters der Verkündigung. Der Empfänger der christlichen Botschaft sollte, wie es immer schon zur katholischen Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade gehörte, seine ihm zufallende, von ihm allein auszufüllende Rolle spielen. Aus dem »Empfänger« wird damit der am Vorgang der Weitergabe des Evangeliums unmittelbar Beteiligte. Als solcher ist er nicht nur das im neuzeitlichen Sinne vereinzelte Subjekt. Er erscheint im uneingeschränkten Zusammenhang seiner geschichtlich geprägten, kulturell und religiös bestimmten Lebenswirklichkeit. Die markant positiven Aussagen, die das Konzil über die Werte und Verhaltensweisen in den außerchristlichen Kulturen und Religionen macht, stehen darum nicht als bloß würdigende Feststellungen für sich. Sie gelten Menschen, die von Gott dem Schöpfer mit diesen Reichtümern ihrer je eigenen Geschichte beschenkt, ihren Beitrag dazu leisten, daß die Botschaft, die von eben diesem selben Gott und Vater Jesu Christi der Menschheit gilt, den ihr entsprechenden gesamt menschheitlichen Ausdruck gewinnen kann. Die wahre Würde liegt in ihrer Bestimmung. Nicht im je eigenen Fürsichsein von Kulturen und völkischen Eigenarten liegen bereits ihre Werte begriffen. Aber auch jenes dem zeitgenössischen Menschen westlicher Breiten inzwischen geläufige Interesse an kultureller und religiöser Pluralität in einer sich nachbarschaftlich verstehenden Menschheitsfamilie ist hier gemeint. Die Bestimmung der Menschen zum »Partner im Dialog« gründet in der gemeinsamen Berufung der Menschheit. Sie macht den inneren Zusammenhang von Dialog und Verkündigung aus. Der Dialog bleibt damit nicht schon ein erstrebenswerter Zweck an sich. Er bezieht seine Dringlichkeit, aber auch seinen Wert aus eben diesem höheren Ziel, dem er zu dienen hat: die Menschen aller geschichtlich geprägten Gemeinschaften in der ihnen eigenen Art und besonderen Weise zu »Mitarbeitern Gottes« (1 Kor 3,9) gemäß ihrer in Christus entdeckten gesamt menschheitlichen Bestimmung werden zu lassen.

Der 25. Jahrestag der Verlautbarung des Konzilsdekrets *Nostra Aetate*, in dem dieser Zusammenhang thematisch wurde, ist für den Päpstlichen Rat für den interreligiösen Dialog und für die Kongregation für die Evangelisierung der Völker der gegebene Anlaß, das Verhältnis von Dialog und missionarischer Verkündigung erneut zur Überlegung zu geben. Die Notwendigkeit, dies zu tun, wird im vorliegenden Dokument eingangs ausdrücklich genannt. Unter Hinweis auf bereits früher erfolgte vatikanische Verlautbarungen, nicht zuletzt auf die Einrichtung des Sekretariates für die Nichtchristen durch Papst Paul VI. im Jahre 1964, werden besonders die folgenden Anlässe genannt:



Das Bewußtsein von der Pluralität der Religionen, das Menschen von heute bestimmt, ja begeistert und beeinflusst. Der echte Dialog des Glaubens soll belebt, ja angesichts mancher Stagnation neu »beflügelt« und das inzwischen anzutreffende Mißverständnis, »innerhalb der heutigen kirchlichen Mission solle der Dialog einfachhin die Verkündigung ersetzen« (Dialog und Verkündigung = DV 4), korrigiert werden. Anlaß insgesamt aber ist, und dies wird im Zusammenhang der einzelnen Textabschnitte deutlich, in einer nachkonziliaren Entwicklung zu sehen, in der die Einheit von Dialog und missionarischem Auftrag nicht mehr selbstverständlich erscheint. So darf man nicht allein in der Benennung beider in der Überschrift des Dokumentes, sondern auch in der gemeinsamen Urheberschaft einen deutlichen Hinweis auf Anlaß und Anliegen des Dokumentes sehen: Sie liegt bei denjenigen, die mit der Förderung des interreligiösen Gespräches beauftragt sind, wie auch bei der für die Weltsendung der Kirche zuständigen Kongregation.

Ausdrücklich erwähnt wird eingangs der Gebetstag für den Frieden, zu dem der Papst 1986 die Vertreter der Religionen nach Assisi eingeladen hatte. Im Blick auf dieses Ereignis gab es Mißverständnisse, ja es fehlte nicht an einzelnen Stimmen herber Kritik.<sup>1</sup> Sie verkannten, daß das Treffen in Assisi nicht die Suche nach dem kleinsten gemeinsamen religiösen Nenner war. Papst und Kirche hatten an diesen Ort die Vertreter der verschiedenen Religionen eingeladen, damit sie je in ihrer Weise bezeugen, daß alle politischen Bemühungen um den Frieden unter den Völkern nur gelingen können, wenn die Menschen, ihrer kreatürlichen Bestimmung gemäß, ihn zugleich als Gottes Gabe erleben. Eine Zeit, die beim autonomen Menschen die Garantie für Frieden und Glück zu suchen geneigt ist, bedarf dieser Erinnerung, wie sie in den Gebeten und Riten des Treffens in Assisi zum Ausdruck kam.

Das jetzt vorgelegte Dokument begründet ausführlicher, was Papst Johannes Paul II. im Jahr nach dem Gebetstreffen in Assisi in einer Grußbotschaft an die Mitglieder der Vollversammlung des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog herausstellte: »Gerade weil der interreligiöse Dialog ein Element der Mission der Kirche darstellt, bildet die Verkündigung vom Heilshandeln Gottes in unserem Herrn Jesus Christus ein weiteres Element (...) Es kann daher keine Rede davon sein, das eine zu tun und das andere zu vernachlässigen oder gar abzulehnen« (DV 6). Wie der oft isoliert und schillernd gebrauchte Begriff des »Dialogs« in solcher Zusammengehörigkeit zu verstehen ist, wird im ersten Teil des Dokumentes unter bestimmten Gesichtspunkten genauer entfaltet. Zunächst wird einem isolierten Verständnis des Dialogs gewehrt. Er beschränkt sich nicht auf die gedankliche und argumentative Ebene. Vielmehr setzt er ein Umfeld voraus, in dem Respekt, Freundschaft und Vertrauen das Bemühen um gegenseitiges Verstehen überhaupt erst möglich erscheinen lassen. In diesem Sinne kann vom »Geist des Dialogs« gesprochen werden. Die Voraussetzungen dafür liegen in jenen Gaben, die Gott in die Herzen der Menschen von Natur aus hineingelegt hat, damit sie überhaupt fähig sind, ihrer Bestimmung in Christus zu entsprechen. Es sind die »Reichtümer, die der freigebige Gott unter den Völkern verteilt hat«, wie es das Konzilsdekret *Ad Gentes* (11) formuliert hat. Zu diesen Reichtümern zählen auch jene religiösen Werte und Observanzen, die geeignet sind, das Verständnis des Geheimnisses Christi zu befördern.

1 Vgl. *Forum Katholische Theologie* 5 (1989), S. 117-127.

Ausdrücklich wird betont, daß sich der interreligiöse Dialog, der dem Erkennen und der Einsicht in diese Werte und ›Werthaltungen‹ dient, keineswegs nur auf bestimmte Religionen bezieht. Eine wertende Unterscheidung zwischen »Hochreligionen« oder »primitiven Religionen«, wie sie unter religionsgeschichtlichen Aspekten oft vorgenommen wird, ist dem missionarischen Dialog fremd. In einer universalen heilsökonomischen Betrachtungsweise wird die Menschheit in Beziehung gesetzt zur Geschichte der Offenbarung Gottes. Das alttestamentliche Zeugnis kennt von Anbeginn der Schöpfung eine Bestimmung der Menschheit durch ihren Schöpfer. Die universale Sendung des Sohnes ist vorbereitet durch die Geschichte der Bundesschlüsse. Sie haben von Noah bis zur Segnung Abrahams durch den außerisraelitischen Hohenpriester Melchisedek immer auch ihre prospektive Bedeutung für die Völkerwelt. Der Sinn der Offenbarung Gottes liegt bereits im Alten Testament nicht in Israel selbst beschlossen. Er wird deutlich in der Rolle, die diesem Bundesvolk in bezug auf die Menschheit als ganzer zufällt. Das in die Schicksale der zwölf Stämme Israels eingebettete Geheimnis seiner geschichtlichen Sendung gewinnt in der Sendung Jesu Christi seine in bezug auf die Menschheit universale Dimension. In ihr erfüllt sich die Bestimmung des alten Bundes. »So erhalten wir in der Tat in Jesus Christus, dem menschengewordenen Sohn Gottes, die Fülle der Offenbarung und der Rettung und die Erfüllung der Sehnsüchte der Völker« (DV 22).

Dem entspricht die Aufgabe der Kirche, den Dialog auf allen Ebenen so zu führen, daß Fülle und Endgültigkeit dieses Geschehenen in Erscheinung zu treten vermag. Darin liegt der Grund und die Ermächtigung, sich den Menschen in den anderen Religionen in einer doppelten Intention zuzuwenden: Im Lichte ihrer endgültigen Bestimmung können die Werte in diesen Religionen gewürdigt, aber auch befragt und gewichtet werden. Damit aber werden die Christen selber neu veranlaßt, sich selbst und das Bruchstückhafte ihrer eigenen religiösen Verwirklichung dem Kriterium solcher endgültigen Bestimmung zu unterwerfen. Nur wenn der Blick auf diese Letzterfüllung im inkarnatorischen Geheimnis gerichtet bleibt, ist auch der Dialog davor bewahrt, zu einem in der Argumentation sich verlierenden Diskurs unter Menschen zu werden. Dieser Dialog trägt die Verheißung des Gelingens; denn er steht im Dienst der von Gott bestimmten Vollendung des Menschen durch den Sohn. Unter dieser Voraussetzung kann es gar kein Mißverständnis geben, wenn das vatikanische Dokument davon spricht, daß »sich die Mitglieder der Kirche und die Anhänger der anderen Religionen als Gefährten auf dem gemeinsamen Weg der Humanität finden« (DV 79). Das Bekenntnis zu solchem gemeinsamen ›Unterwegssein‹ ist ja zugleich Ausdruck der festen Gewißheit des Christen im Blick auf das in Christus erschienene Ziel. Nur eschatologisch läßt sich darum überhaupt vom ›gemeinsamen Weg‹ im Dialog um die Wahrheit und ihre Bezeugung sprechen. Man würde diesen Zusammenhang verkennen, wollte man in der hier aufgezeigten Weggemeinschaft eine Art neue ›Ökumene der Religionen‹ sehen. Weil die im Christusereignis manifeste Bestimmung des Menschen keiner Ergänzungen bedarf, können, ja müssen sich Christen um der aneignenden Bezeugung dieser ›Humanität‹ in die Weggemeinschaft mit den Menschen der anderen Religionen begeben. Dazu sind sie ›Gesandte‹. Darin gründet die innere Einheit von Dialog und Mission, um die es unserem Dokument wesentlich geht.

Immer wieder wird zur Begründung dieser Einheit auf die Heilige Schrift, auf das Zeugnis der Väter und auf vorangegangene Äußerungen des Lehramtes verwiesen, nach

denen schon von Anbeginn der Menschheit ihre innere Einheit und Bestimmung, wie sie in Christus offenbar geworden ist, angelegt ist. Unter Hinweis auf Augustinus wird auf die »universale Gegenwart und den Einfluß des Geheimnisses Christi sogar vor der Menschwerdung« hingewiesen. »In Erfüllung seines Heilsplans erreichte Gott in seinem Sohn die ganze Menschheit. Auf diese Weise gab es in gewissem Sinne das Christentum schon »mit dem Beginn der Menschheit« (DV 25).

Mit dieser präparatorischen universalgeschichtlichen Auslegung des Christusgeschehens greift das Dokument zur Begründung seines Anliegens auf Aussagen der Schrift und der kirchlichen Tradition zurück, die geeignet sind, einseitig anthropologische Begründungen für die Rolle des dialogischen Prinzips zu korrigieren. Die Solidarität in der Suche nach tieferer Erkenntnis der göttlichen Wahrheit, die Christen und Menschen anderer Religionen im Dialog bestimmt, ist damit selber immer schon die Folge jener vor aller Zeit in Christus gründenden neuen Einheit der Menschen, die es zu entdecken und zu vertiefen gilt.

In diesem Prozeß muß es deshalb immer beides geben: Bejahung und Unterscheidung, Aufnahme und Verwerfung. Dazu gehört, daß die Anhänger anderer Religionen, ihrem Gewissen folgend, die in ihren religiösen Traditionen enthaltenen positiven Werte verwirklichen. In der Befragung dieser Traditionen aber, wie sie zum Dialog gehört, werden im Lichte der christlichen Wahrheit zugleich jene noch im Vorläufigen und Un-erfüllten beheimateten Schattenseiten sichtbar. Es kommt zu Veränderungen und Reformen. So wie das recht verstandene Evangelium den Christen immer neu zur Bewährung des im Glauben Erkannten führt, wird es im Dialog auch zum Kriterium für das in anderen Religionen Gültige oder Überholte. Erneuerung und Bekehrung bleiben damit in doppelter Hinsicht eingebettet in die geschichtlich vorbereiteten Zusammenhänge. Nicht das Evangelium bedarf danach einer nachträglichen »Inkulturation« als einer Anpassung an ihm noch fremde Gegebenheiten. In einem Prozeß von Kontinuität und von Diskontinuität, im Miteinander von Dialog und Verkündigung ist das kulturelle und religiöse Erbe von Anfang an mit im Spiel.

Damit ist zugleich in eindeutiger Weise die Sendung der Kirche als der Ort des interreligiösen Dialogs bestimmt. Diese Ortsbestimmung ergibt sich folgerichtig aus der wesentlichen Zusammengehörigkeit von Dialog und Verkündigung. Auch für sie gilt, was sich im Verhältnis von geschichtlich Vorläufigem und in Christus Erfülltem bestimmen läßt. »Auf die Kirche als Sakrament, in dem das Reich Gottes geheimnisvoll anwesend ist, sind hingeordnet (>ordinantur«, LG 16) die Anhänger anderer religiöser Traditionen, die, insofern sie auf Gottes Ruf, den sie in ihrem Gewissen empfangen, antworten, in Jesus Christus gerettet werden und somit in gewisser Weise an der Wirklichkeit, die Reich genannt wird, teilhaben« (DV 35). Diese Ortsbestimmung des Dialoges »im Heilsauftrag der Kirche« und darum als »Heilsdialog« verweist ihn in seine ungekürzte geschichtliche Dimension. Kirche als das pilgernde Gottesvolk in Zeit und Raum bleibt damit der Ort der Begegnung von Christen und Andersgläubigen. Noch ist es nicht jener Dialog, den der große Nikolaus von Kues einst in idealtypischer Weise in den Himmel verlegt hat (*De pace fidei*, 1453). Er hat unter den Bedingungen zu erfolgen, unter denen Christen als Glieder des Leibes Christi Menschen anderen Glaubens begegnen.

Mit dieser Konkretion des Vorganges erinnert der Rat auch daran, daß die Aufgabe von Dialog und Verkündigung eine mehrdimensionale zu sein hat. Unter den verschiedenen Arten des Dialogs, die sich nicht nur ergänzen, sondern gegenseitig erfordern, ist



zunächst vom »Dialog des Lebens« die Rede. Es sind die selbstverständlichen, alltäglichen Bezüge, in denen Menschen miteinander leben, einander begegnen und sich näherzukommen trachten. Solcher Kontext des Atmosphärischen, in dem Kommunikation überhaupt erst möglich wird, ist bisher in dieser Weise nicht angesprochen worden. Zu ihm gesellt sich der »Dialog des Handelns«. Er schließt alle notwendigen und möglichen gemeinsamen Aktionen und Vorhaben ein, in denen Christen und Nichtchristen im Dienste des Menschen sich einsetzen und sich damit näherkommen. Hier spricht das Dokument von »umfassender Entwicklung« und von »Befreiung«. Damit wird aber auch zugleich der Stellenwert dieser gemeinsamen Aktionen bestimmt. Sie sind lebendiger Teil eines Prozesses, dessen erfüllendes Ziel nicht in diesen Aktionen und Handlungen selber schon zu suchen ist. Sie haben zugeordneten und dienenden Charakter, der sich nicht in ihnen selbst erschöpft als einer bloß immanenten Zielsetzung. Erst an dritter Stelle wird der »Dialog als theologischer Austausch« und damit jener Bereich des Dialoges angesprochen, in dem er sich bislang am deutlichsten abgezeichnet hat und der dominierend im Vordergrund steht. Von großer Wichtigkeit, wenn auch erst an vierter Stelle genannt, ist der »Dialog der Erfahrung«. Gemeint ist damit die Breite und Tiefe religiöser Praxis, in denen Menschen ihrer Religion leben und ihr den lebendigen und konkreten Ausdruck verleihen. Diese Erinnerung geht parallel mit neueren Einsichten der allgemeinen Religionswissenschaft. Sie beziehen sich darauf, daß die Zugänge zum Verständnis eine anderen Religion nicht allein in ihren Lehrinhalten, in formulierten Bekenntnissen und tradierten Vorstellungen zu suchen sind. Vielmehr sind die von den Anhängern gelebten, in ihren kultischen und rituellen Verhaltensweisen, in Brauchtum und Sitte liegenden Ausdrucksweisen und Gestaltungen von hohem Wert. Nicht nur die sog. schriftlosen Religionen äußern sich in ihren heutigen Erscheinungsformen in dieser Hinsicht. In ihrem gelebten Ausdruck gewähren sie einen bedeutsamen Einblick in ihr Wesen.

In der Zuordnung der Kulturen zu den sie bestimmenden Religionen und durch die Betonung ihres inneren Zusammenhanges wird dem Bereich der Kultur eine besondere Würde zugesprochen. Angesichts ihrer Bedrohung durch eine welteinheitliche zivilisatorische Nivellierung, durch Klischees von Lebensformen und internationalisierten Schablonen steht der Dialog zugleich im Dienste der Wertschätzung und der Bewahrung kultureller Vielfalt und schöpfungsmäßigen Reichtums.

Beachtenswert in dem Dokument ist auch der Katalog menschlicher Unzulänglichkeiten, die dem Auftrag von »Dialog und Verkündigung« nicht gerecht zu werden vermögen. Er reicht von den geschichtlich gewachsenen Vorurteilen und Belastungen bis hin zu den »klimatischen« Einflüssen der Gegenwart, die durch materialistische Orientierung, durch religiöse Indifferenz, durch einen schwärmerischen Synkretismus u.a.m. belastet sein können.

Was im Zusammenhang einer Präzisierung der Dialogaufgabe und ihrer Bindung an den Verkündigungsauftrag der Kirche bereits immer wieder anklang, wird im abschließenden dritten Teil des vatikanischen Dokuments noch einmal thematisch: Dialog und Verkündigung sind »beide authentische Elemente des kirchlichen Evangelisierungsauftrags«. »Sie sind eng aufeinander hingeordnet, aber nicht gegeneinander austauschbar: Wahrer religiöser Dialog setzt von Seiten der Christen den Wunsch voraus, Jesus Christus besser bekannt und anerkannt zu machen und die Liebe zu ihm zu wecken; die Verkündigung Jesu Christi muß im dialogischen Geist des Evangeliums erfolgen«

(DV77). Dann aber stellt sich die Frage, ob die Feststellung notwendig ist: »Die beiden Vollzüge bleiben voneinander unterschieden.« Gerade wenn die Verkündigung ihrem Wesen nach den Adressaten von Anfang an »dialogisch« beteiligt und umgekehrt der Dialog ein solcher von Menschen ist, »die ihres Glaubens leben«, ist mit der Einheit der Person auch die Einheit von Dialog und Zeugnis gegeben. Die Unterscheidung, von der hier die Rede ist, kann sich darum nur darauf beziehen, daß beide Elemente, sei es im Dialog, sei es in der Verkündigung, in unterschiedlicher Weise zum Tragen kommen. Aber sie sind aneinander gebunden. Diese ihre innere Einheit bleibt auch dann erhalten, wenn sie – wie in der jetzt vorliegenden Instruktion – selber nicht gleichzeitig thematisch wird.

## Theologie aus der Fülle des Glaubens

Zum Tod von Henri de Lubac

Von Michael Figura

### 1. Erster Blick auf das Werk Henri de Lubacs

Im hohen Alter von 95 Jahren ist am 4. September 1991 in Paris einer der bedeutendsten Theologen unseres Jahrhunderts gestorben, Henri Kardinal de Lubac SJ. Seine Theologie hat wegweisend auf das Zweite Vaticanum eingewirkt, und man kann bereits jetzt sagen, daß er einen festen Platz in der Theologieggeschichte des 20. Jahrhunderts hat.<sup>1</sup> Er hinterläßt ein umfangreiches und schöpferisches Werk, das 45 Bücher umfaßt, dazu unzählige Artikel und die Herausgabe von Veröffentlichungen oder Briefen seiner Freunde Teilhard de Chardin, Auguste Valensin, Maurice Blondel, Yves de Montcheuil, Gaston Fessard, Jean Daniélou, Etienne Gilson, Gabriel Marcel. Wer sich mit dem gewaltigen Werk de Lubacs vertraut machen will, findet nun – neben den besonders zu erwähnenden Würdigungen dieses Werks durch Hans Urs von Balthasar und Georges Chantaine – eine besondere Hilfe in dem 1989 erschienenen Buch *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* (Namur: Culture et Vérité), in dem de Lubac »die Entstehung, den Sinn und das Schicksal seiner Bücher erklärt und sie in den Zusammenhang seiner Lebensstufen, Studien, Begegnungen, Freundschaften sowie jener legendären Ächtungen und Verstoßungen einbettet, die ihm vom Orden und von der Kirche beschert wurden«.<sup>2</sup>

1 Vgl. H. Vorgrimler, Henri de Lubac, in: Ders./R. vander Gucht (Hrsg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, IV: Bahnbrechende Theologen. Freiburg 1970, S. 199-214; H.U. von Balthasar, Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk. Einsiedeln 1976; H.U. von Balthasar/G. Chantaine, Le cardinal Henri de Lubac: l'homme et son œuvre. Paris/Namur 1983.

2 H.U. von Balthasar, ebd., S. 7.

Um einen ersten Überblick über die von de Lubac behandelten Themen zu erlangen, kann man sich auf die Gliederung beziehen, die er selbst für die italienische Ausgabe seiner *Opera omnia* (Milano: Jaca Book 1978ff.) aufgestellt hat.<sup>3</sup> Hier unterscheidet er neun Abteilungen, in denen seine wichtigsten Bücher und Artikel neu herausgegeben werden sollen:<sup>4</sup>

1. *Der Mensch vor Gott*: Über die Wege Gottes, Freiburg i.Br. 1958; Über Gott hinaus. Tragödie des atheistischen Humanismus, Einsiedeln 1984; Proudhon et le Christianisme, Paris 1945; Athéisme et sens de l'homme, Paris 1968.
2. *Der christliche Glaube*: Credo. Gestalt und Lebendigkeit des Glaubens, Einsiedeln 1975; Mistica e mistero cristiano, Milano 1979.
3. *Kirche*: Glauben aus der Liebe. »Catholicisme«, Einsiedeln 1970; Die Kirche. Eine Betrachtung, Einsiedeln 1968; Geheimnis, aus dem wir leben, Einsiedeln<sup>2</sup>1990; Quellen kirchlicher Einheit, Einsiedeln 1974.
4. *Übernatürlich* (Natur und Gnade): Die Freiheit der Gnade, II. Bd.: Das Paradox des Menschen, Einsiedeln 1971; Die Freiheit der Gnade, I. Bd.: Das Erbe Augustins, Einsiedeln 1971; Spirito e libertà, Milano 1981<sup>5</sup>; Dieu se dit dans l'histoire, Paris 1968.<sup>6</sup>
5. *Schrift und Eucharistie*: Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie, Einsiedeln 1969; Geist aus der Geschichte, Das Schriftverständnis des Origenes, Einsiedeln 1968; Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture, 4 Bde., Paris 1959-1964.
6. *Buddhismus*: Aspects du bouddhisme I/II (Amida), Paris 1951/1959; La rencontre du bouddhisme et de l'occident, Paris 1952.
7. *Teilhard de Chardin*: Teilhard de Chardins religiöse Welt, Freiburg i.Br. 1969; Teilhard de Chardin. Missionar und Wegbereiter des Glaubens, Kevelaer 1969; Pierre Teilhard de Chardin, Hymne an das Ewig Weibliche. Mit einem Kommentar von H. de Lubac, Einsiedeln<sup>2</sup>1969; Maurice Blondel/Pierre Teilhard de Chardin, Briefwechsel, Freiburg i.Br./München 1967.
8. *Monographien*: La postérité spirituelle de Joachim de Flore, 2 Bde., Paris/Namur 1979/81; Pic de la Mirandole. Etudes et discussions, Paris 1974.
9. *Paradoxe – Lebensbeschreibungen – Verschiedenes*: Glaubensparadoxe, Einsiedeln 1972; Images de l'abbé Monchanin, Paris 1967; Trois jésuites nous parlent: Yves de Montcheuil, Charles Nicolet, Jean Zupan, Paris 1980; Mémoire sur l'occasion de mes écrits, Namur 1989.

Schon diese Gliederung zeigt, daß de Lubacs theologisches Werk bleibend aktuell

3 H. de Lubac, *Mistica e mistero cristiano* (*Opera omnia* VI). Mailand 1979, S. VIIIff.

4 De Lubacs Werke werden im folgenden in den deutschen Übersetzungen angeführt, soweit solche vorhanden sind. Eine fast vollständige Bibliographie de Lubacs bis 1974 findet sich bei K.H. Neufeld/M. Sales, *Bibliographie Henri de Lubac S.J. (1925-1974)*. Einsiedeln<sup>2</sup>1974; für die Jahre 1974-1989 bei H. de Lubac, *Théologie dans l'histoire*, II. Paris 1990, S. 408-420.

5 Es handelt sich hier um die italienische Übersetzung des 2. Teils von *Surnaturel* (1946): »Esprit et liberté dans la tradition théologique« sowie der berühmten »Conclusion«: »Exigence divine et désir naturel«. Dazu kommen noch in italienischer Übersetzung de Lubacs »Petite catéchèse sur nature et grâce« und einige Artikel zum Thema des Übernatürlichen.

6 Dieses Bändchen ist eine Kurzfassung von de Lubacs Kommentar zum Vorwort und 1. Kapitel der Dogmatischen Konstitution *Dei Verbum*, der erschienen ist in: *La Révélation divine*, I (*Unam Sanctam* 70a). Paris 1968, S. 159-302 (Neuaufgabe des vollständigen und erweiterten Textes, Paris 1983).



ist, weil es den Menschen mit den stets entscheidenden Fragen konfrontiert: der Frage nach Gott, nach dem Glauben, nach der Bestimmung des Menschen, nach der Kirche und dem christlichen Leben in dieser Welt, wobei es auch um die Auseinandersetzung mit anderen Sinnentwürfen menschlichen Lebens geht. De Lubac wird oft als der Theologe des Menschen herausgestellt<sup>7</sup>, der dem heutigen Menschen aus den reichen Schätzen der christlichen Tradition und aus der kritischen Auseinandersetzung mit dem modernen Menschenbild Hilfen geben will, seine Berufung zur Gemeinschaft mit Gott und seine Stellung in der Welt zu erkennen und sie konsequent im Glauben, der in der Liebe wirksam ist (Gal 5,6), zu leben.

## 2. Die grundlegende Einheit in der Vielfalt der Schriften de Lubacs

Zunächst muß festgestellt werden, daß de Lubacs weitgespanntes Werk seine Einheit aus der Fülle des christlichen Glaubens bezieht, der den Menschen in all seinen Lebensbereichen umwandeln will zur Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist. Nach dieser Gemeinschaft hat der Mensch eine unstillbare natürliche Sehnsucht, wie es de Lubac eindrucksvoll in *Surnaturel* (1946; Neudruck 1991) und den Nachfolgebänden von 1965 (*Augustinisme et théologie moderne*; *Le Mystère du Surnaturel*) herausstellt.

In *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* gibt de Lubac selbst eine Antwort auf die Frage nach der grundlegenden Einheit seines Werks. Dazu muß etwas weiter ausgeholt werden. Über sein Werk stellt er lapidar fest: »Fast alles, was ich geschrieben habe, entstand aufgrund häufig unvorhergesehener Umstände, in einer verstreuten Ordnung und ohne technische Vorbereitung. So haben die Fachleute für gewöhnlich kaum ernst genommen, was ich ihnen vorlegte. In der Tat habe ich anfänglich keine Spezialausbildung erhalten, ich kenne mich sehr wenig in Sprachen aus, ich bin nicht durch die heilsame Prüfung der Dokorthese hindurchgegangen. Eines schönen Tages hat P. General Wladimir Ledochowski mir die Doktorurkunde der Gregoriana aufgedrängt (das ist das richtige Wort), wohin ich niemals meinen Fuß gesetzt hatte, wo ich allen unbekannt war, nur weil man mich brauchte, um eine Lücke in der Theologischen Fakultät in Lyon zu füllen.«<sup>8</sup>

De Lubac versteht sich nicht als Fachtheologe im heutigen Sinn. Er hat sich nicht nur mit *einer* theologischen Disziplin beschäftigt, sondern sein wacher Geist ergreift den Anruf der Zeit, der immer neue Fragen stellt, und nimmt die »condition humaine« in einer sich wandelnden Welt sehr genau wahr. Dabei geht es ihm immer wieder darum, aus dem Schatz der großen Glaubensgeschichte oftmals vergessene Wahrheiten neu aufleuchten zu lassen, die ein Heilmittel gegen Verkürzungen oder Verarmungen der Glaubensfülle in der Gegenwart sein können.

Die organische Einheit seines Werks stellt de Lubac so dar: »Man würde vergeblich

7 Vgl. den Titel der Festschrift für de Lubac: *L'homme devant Dieu*, 3 Bde. Paris 1963/64; M. de Certeau, Der Theologe des Menschen. Zum Werk des Franzosen Henri de Lubac, in: *Publik* vom 26. Februar 1971, S. 21.

8 H. de Lubac, *Mémoire*, a.a.O., S. 146 (deutsche Übersetzung teilweise nach H.U. von Balthasar, Henri de Lubac, a.a.O., S. 8).

im Gesamt so verschiedenartiger Veröffentlichungen die Elemente einer wirklich persönlichen philosophischen oder theologischen – oder »gnoseologischen«, wie einige gesagt haben – Synthese suchen, ob man sie nun kritisieren oder annehmen möchte. In diesem buntscheckigen Gewebe, das sich nach und nach je nach den Bedingungen der verschiedenartigsten Vorlesungen, Aufträge, Situationen und Anrufe ergab, scheint es mir jedoch trotz allem, daß sich ein gewisses Muster entdecken läßt, das dessen Einheit ausmacht. Ohne den Anspruch zu erheben, neue Wege des Denkens zu bahnen, habe ich vielmehr, ohne jede Rückkehr in die Vergangenheit, danach gesucht, einige der großen gemeinsamen Ortsbestimmungen der katholischen Überlieferung bekannt zu machen. Ich wollte, daß man die katholische Überlieferung lieb gewinnt, indem ich ihre stets aktuelle Fruchtbarkeit aufzeige. Eine solche Aufgabe brachte mehr Lektüre durch die Jahrhunderte mit sich als kritische Anwendung auf bestimmte Punkte; sie schloß eine zu sehr bevorzugte Anhänglichkeit an eine Schule, an ein System oder eine bestimmte Zeit aus; sie forderte mehr Aufmerksamkeit auf die tiefe und dauernde Einheit des Glaubens, auf die geheimnisvolle Verwandtschaft (die so vielen gelehrten Spezialisten entgeht) all jener, die den Namen Christi anrufen, wie auch auf die vielfachen Verschiedenheiten der Epochen, der Umwelt, der Merkmale und der Kulturen. Auch war ich niemals versucht durch – ich weiß nicht welche – »Rückkehr zu den Quellen«, welche die späteren Entwicklungen verachtete und sich die Geschichte des christlichen Denkens als eine Verfallserscheinung vorstellte; die Lateiner haben mich nicht von den Griechen abgebracht, noch der hl. Augustinus vom hl. Anselm oder vom hl. Thomas von Aquin; letzter schien mir niemals die Geschichte der zwölf Jahrhunderte überflüssig zu machen, die ihm vorangegangen sind, noch seine Schüler zu verdammen, daß sie nichts gesehen oder verstanden hätten von dem, was nach ihm (Thomas von Aquin) gefolgt ist.«<sup>9</sup>

In selbstvergessener Weise<sup>10</sup> geht es de Lubac in seinen Schriften um ein Anliegen: die oftmals verborgenen oder in Vergessenheit geratenen Schätze der Tradition neu zum Leuchten zu bringen. Wer sich am Werk de Lubacs mit den Grundfragen des Glaubens konfrontiert sieht, kann die Erfahrung machen, wie jung und stets neu die Botschaft des Evangeliums ist, die er mit einer »Wolke von Zeugen« (Hebr 12,1) umgibt und die unter seiner Hand oftmals eine ungeahnte Aktualität gewinnt.

Dieses weitgespannte Werk ist im Lauf eines langen, ungewöhnlich reichen, aber auch entsagungsvollen Lebens entstanden.

### 3. De Lubacs Lebensweg und sein theologisches Werk

Am 20. Februar 1896 wurde Henri de Lubac in Cambrai in Nordfrankreich geboren.<sup>11</sup> Er wuchs mit fünf Geschwistern in einer wenig begüterten Familie auf.<sup>12</sup> Nach einem

9 Ebd., S. 146f.

10 H.U. von Balthasar, Henri de Lubac, a.a.O., S. 17, Anm. 2, beschreibt de Lubacs Grundhaltung mit dem »französischen Fachwort: effacé«.

11 Zum Lebensweg de Lubacs vgl. K.H. Neufeld/M. Sales, Bibliographie, a.a.O., S. 8f.; H.U. von Balthasar/G. Chantraine, Le cardinal, a.a.O., S. 11-41.

12 Vgl. H. de Lubac, Mémoire, a.a.O., S. 155.

kurzen Jurastudium trat er am 9. Oktober 1913 in die Gesellschaft Jesu (Provinz Lyon) ein. Seit der radikalen Trennung von Kirche und Staat in Frankreich (1906) befand sich das Noviziat der französischen Jesuiten im englischen St. Leonards-on-Sea. Dort schloß de Lubac Freundschaft mit dem Philosophen Auguste Valensin (1879-1953), der ihn in Kontakt mit Pierre Teilhard de Chardin und Maurice Blondel brachte.

Während des Ersten Weltkriegs, an dem de Lubac 1915-1918 teilnahm, erlitt er eine schwere Kopfverletzung, die seine spätere Arbeit oft tage- und wochenlang behinderte.<sup>13</sup> Nach der Entmobilisierung folgten die ordensüblichen langen Studienjahre. Von 1920-1923 studierte de Lubac Philosophie in Jersey. Dort begann die Freundschaft mit Gaston Fessard. Mit ihm zusammen studierte er eifrig Thomas von Aquin »in einem Haus, wo die Vorlesungen suarezianisch waren«<sup>14</sup>, aber auch Maine de Biran.<sup>15</sup> Die vier Jahre des Theologiestudiums absolvierte de Lubac in Ore Place, Hastings (1924-26) und Lyon-Fourvière (1926-28). Nach der Priesterweihe am 22. August 1927 und dem dritten Probejahr in Paray-le-Monial (1928-29) erfolgte die Ernennung zum Dozenten und später zum Professor für Fundamentaltheologie und auch für Religionsgeschichte an den *Facultés Catholiques* in Lyon. Ab 1935 wohnte de Lubac im Theologat von Fourvière. Von 1933-1937 studierte Hans Urs von Balthasar in Fourvière Theologie. In diese Zeit fällt auch der Beginn der Freundschaft zwischen diesen beiden großen Theologen unseres Jahrhunderts. Mit Jean Daniélou, Henri Bouillard, Donatien Mollat u.a. gehörte von Balthasar zum Kreis um de Lubac, der sich intensiv mit dem Studium der Kirchenväter beschäftigte. Bereits als junger Dozent wird de Lubac häufig zu Kursen und Vorträgen eingeladen. Dadurch wird er mit der religiösen Situation Frankreichs vertraut und versucht, dem religiösen Leben aus dem Vermächtnis der christlichen Tradition neue Impulse zu geben. So entsteht sein erstes Werk: *Catholicisme* (1938), ein programmatisches Werk, das im Kern schon die weiteren Werke de Lubacs in sich enthält. Das Buch, das auch heute nichts von seiner Aktualität eingebüßt hat, kann als eine gute Einführung in de Lubacs Gesamtwerk dienen. Von *Catholicisme* ging eine Welle religiöser Erneuerung aus, ebenso von den *Sources Chrétiennes*, einer Sammlung von Texten der Kirchenväter und mittelalterlicher Theologen, die auf Anregung von P. Victor Fontoynt (1880-1958) de Lubac seit 1941 zusammen mit dem 1974 verstorbenen Kardinal Jean Daniélou herausgibt. Die Reihe umfaßt bisher über 350 Bände.

Zwischen 1940 und 1950 entstehen die Arbeiten über die Gotteserkenntnis, Kirche und Eucharistie im Mittelalter (*Corpus mysticum*), die *Tragödie des humanistischen Atheismus*, *Proudhon und das Christentum*, *Theologie der Mission*, *Surnaturel* (1946), das *Schriftverständnis des Origenes*.

Besonders mit *Surnaturel* hat de Lubac eine heftige Diskussion ausgelöst, die bis weit in die fünfziger Jahre andauerte und eigentlich nicht ausdiskutiert wurde. In diesem Werk, das auf Anregung von P. Joseph Huby (1878-1948) zwischen 1924 und 1945 entstand, rechnet de Lubac mit dem neuzeitlichen System der »Natura pura« ab, indem er die Sicht des Thomas von Aquin über das natürliche Verlangen des Menschen nach der Anschauung Gottes, von allen späteren Übermalungen und Interpretationen be-

13 Vgl. X. Tillet, Henri de Lubac achtzigjährig, in dieser Zeitschrift 5 (1976), S. 187.

14 H.U. von Balthasar/G. Chantaine, *Le cardinal*, a.a.O., S. 16.

15 Vgl. H. de Lubac, *Mémoire*, a.a.O., S. 168-171.



freund, wiederherzustellen sucht. Mit diesem System sollte die Freiheit und Unschuldetheit der Gnade vor jedem Zugriff eines *desiderium naturale visionis Dei*, wie auch immer dieses Verlangen in unzähligen Distinktionen verstanden wurde, gesichert werden. Für de Lubac gibt es »zwischen der Natur und dem Übernatürlichen eine absolute Unterscheidung, eine radikale Verschiedenheit ... Aber das hindert nicht, daß es von der Natur zum Übernatürlichen eine innige Verbindung, eine Hinordnung, eine Finalität gibt. Die Natur ist für das Übernatürliche geschaffen, und ohne ein Recht darauf zu haben, läßt sie sich nicht ohne das Übernatürliche erklären.«<sup>16</sup>

Die Diskussion um *Surnaturel* bewegt sich im Rahmen der heftigen Auseinandersetzungen um die sog. *Nouvelle théologie*. Der Begriff taucht zwar schon 1942 auf, noch bevor de Lubac seine umstrittenen Bücher *Corpus mysticum* (1944), *De la connaissance de Dieu* (1945; <sup>2</sup>1948) und *Surnaturel* (1946) veröffentlicht hatte. Papst Pius XII. spricht 1946 vor der 29. Generalkongregation der Jesuiten von einer »neuen Theologie«, und der einflußreiche römische Dominikaner Réginald Garrigou-Lagrange gebraucht diesen Begriff, um die theologischen Positionen von Henri de Lubac und Henri Bouillard zu brandmarken. »Neue Theologie« hatte damals einen durchaus negativen und abwertenden Charakter, da hier angeblich die Grundlagen der katholischen Kirche untergraben wurden. In der Auseinandersetzung ging es besonders um die Unveränderlichkeit des Dogmas, Dogmenentwicklung, Erbsünde, Eucharistie, die übernatürliche Finalität des Menschen, die Gratuität der Gnade sowie de Lubacs Interpretation von Thomastexten zu den beiden letzten Bereichen.

Einen Höhepunkt in dieser schmerzlichen Angelegenheit bildete die Enzyklika *Humani generis* (12. August 1950). Obwohl sich in der Enzyklika keine Aussage findet, die man ehrlichen Gewissens auf de Lubacs historische Studien zur übernatürlichen Bestimmung des Menschen hätte beziehen können<sup>17</sup>, wurde er doch 1950 von seiner Lehrtätigkeit in Lyon beurlaubt.

Zwischen 1950 und 1953 lebte de Lubac vorwiegend in Paris, wo zwei wichtige Bücher über den Buddhismus und vor allem die *Betrachtung über die Kirche* (1953) entstanden. Die *Méditation sur l'église* ist ein sehr persönliches Buch de Lubacs, das ganz von der Liebe zur Kirche, an der er zu leiden hatte, erfüllt ist, wie besonders das siebente Kapitel zeigt: *Ecclesia Mater*. De Lubac kann 1954 seine Vorlesungen in Lyon wieder aufnehmen. Die Wende von der Verfemung, die ihm nicht durch das Lehramt der Kirche, sondern eher durch Theologen innerhalb und außerhalb der Gesellschaft Jesu zugefügt wurde<sup>18</sup>, zur kirchlichen und theologischen Anerkennung beginnt spätestens 1958. Nachdem de Lubac auf Drängen von P. André Ravier und P. Augustin Bea, dem späteren Kardinal, Papst Pius XII. vier seiner Werke zugesandt hatte (*Aspects du bouddhisme* I; *La rencontre du bouddhisme et de l'occident*; *Sur les chemins de Dieu*; *Méditation sur l'église*)<sup>19</sup>, erhielt er am 29. März 1958 einen Brief von P. Bea, in dem der Papst ihm Dank und Anerkennung für seine theologische Arbeit im Dienst der Kirche ausspricht.<sup>20</sup> Nun folgen kirchliche Berufungen und Ehrungen.

16 Ders., *Théologie dans l'histoire*, a.a.O., S. 20.

17 Vgl. H. de Lubac, *Mémoire*, a.a.O., S. 72; Ders., *Das Paradox des Menschen*, a.a.O., S. 78; 120.

18 Vgl. dazu das Vorwort von M. Sales zur Neuausgabe von *Surnaturel*. Paris 1991, S. Xf.

19 Vgl. H. de Lubac, *Mémoire*, a.a.O., S. 89.

20 Vgl. ebd., S. 90.

Papst Johannes XXIII. ernannte de Lubac 1960 zum Konsultor der vorbereitenden theologischen Konzilskommission. Während des Zweiten Vaticanums (1962-65) war er theologischer Experte und besonders an der Ausarbeitung der Dogmatischen Konstitutionen über die Kirche (*Lumen Gentium*) und die göttliche Offenbarung (*Dei Verbum*) sowie der Aussagen über den Atheismus in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute (*Gaudium et Spes*) beteiligt.<sup>21</sup>

Nach dem Konzil war de Lubac Konsultor der damaligen römischen Sekretariate (jetzt: Räte) für die Nichtchristen und Nichtglaubenden. Lange Jahre gehörte er auch der Internationalen Theologenkommission an, aus der er 1974 ausschied.

Einen weiteren Einschnitt in sein Leben brachte die Schließung des Theologats in Fourvière im Sommer 1974. Dort hatte de Lubac ab 1935 – mit der erzwungenen Unterbrechung 1950-53 – gewohnt. Er siedelte nun nach Paris über, wo er in verschiedenen Häusern bis zu seinem Tod lebte.

Nach den Jahren theologischer und auch persönlicher Verdächtigungen im Umfeld der *Nouvelle théologie*, die de Lubac in bewundernswerter Weise und ohne Abbruch an der Liebe zur Kirche getragen hat, häuften sich in den letzten drei Jahrzehnten die Ehrenbezeugungen für diesen verdienten Theologen. Seit 1958 war er Mitglied der *Académie des sciences morales et politiques* in Paris, seit 1960 Honorarprofessor in Lyon. Verschiedene Universitäten haben ihm die Ehrendoktorwürde verliehen. Besonders zu erwähnen ist aber, daß Papst Johannes Paul II. den französischen Jesuiten, mit dem ihn seit dem Zweiten Vaticanum eine tiefe Freundschaft verband, am 2. Februar 1983 zum Kardinal kreiert hat.<sup>22</sup> Die Erhebung von drei Theologen aus der sog. »Schule von Fourvière«: Jean Daniélou (1969), Henri de Lubac (1983), Hans Urs von Balthasar (1988; er starb kurz vor der Überreichung der Insignien des Kardinalats) zum Kardinalat zeigt, daß die Päpste Paul VI. und Johannes Paul II., die sog. »Neue Theologie« als kirchliche Theologie anerkannt und den ehemals verdächtigten Theologen die höchste kirchliche Anerkennung verliehen haben. Aus den zahlreichen Veröffentlichungen de Lubacs nach 1954 seien nur die wichtigsten genannt: vier Bände über die mittelalterliche Exegese (1959-64); mehrere Werke über Teilhard de Chardin, die seine Grundintentionen und seine Rechtgläubigkeit verteidigen; die beiden Werke, die die Problematik von *Surnaturel* wieder aufnehmen: *Augustinisme et théologie moderne* (1965); *Le mystère du surnaturel* (1965); Bücher zur Ekklesiologie in der nachkonziliarzeit und gegenwärtigen Krise; Monographien über Pico della Mirandola und die Wirkungsgeschichte der Intuitionen des Abtes Joachim von Fiore; *Recherches dans la foi*, Paris: Beauchesne 1979; *Petite catéchèse sur nature et grâce*, Paris: Fayard 1980; *Théologies d'occasion*, Paris: DDB 1984; *Résistance chrétienne à l'antisémitisme*, Paris: Cerf 1988; *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Namur: Culture et Vérité 1989; *Théologie dans l'histoire*, 2 Bde., Paris: DDB 1990. Besonders sei erwähnt, daß im Todesjahr de Lubacs eine Neuauflage von *Surnaturel* erfolgte (Paris: DDB 1991).

De Lubacs Bücher sind keine leichte Lektüre. Neben der Vielfalt der behandelten Themen umgibt der Autor seine Werke stets mit einer »Wolke von Zeugen« in den An-

21 Vgl. dazu H. Kard. de Lubac, Zwanzig Jahre danach. Ein Gespräch über Buchstabe und Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils. München/Zürich/Wien 1985 (deutsche Übersetzung v. W. Bader); H. de Lubac, *Mémoire*, a.a.O., S. 117-141.

22 Vgl. H. Kard. de Lubac, ebd., S. 47; H. de Lubac, ebd., S. 175ff.

merkungen. Es hat oft den Anschein, als wolle der Verfasser selbst hinter der Fülle von Zitaten, die aus der großen Überlieferung der Kirche geschöpft sind, verborgen bleiben. Wer sich aber auf dieses große Werk einläßt, wird mit den Grundfragen des Menschen konfrontiert und geht bereichert aus dieser Lektüre hervor.

#### 4. Theologische und geistliche Schwerpunkte im Werk de Lubacs

Im Mittelpunkt des großen Werkes de Lubacs steht ein Grundgedanke: die Offenheit des menschlichen Geistes auf Gott. Deshalb ist es sein unermüdliches Anliegen, den Dualismus zwischen Natur und Übernatürlichem, zwischen Freiheit und Gnade zu überwinden und die lebendige Einheit – bei aller notwendigen Unterscheidung – von Natur und Gnade, von Gott und Mensch herauszustellen. Dieser Einsatz de Lubacs hat Früchte getragen, denn die sog. »Zwei-Stockwerke-Theorie« von Natur und Gnade ist aus der Theologie weitgehend verschwunden. Doch de Lubac spricht im Vorwort zur deutschen Übersetzung von *Augustinisme et théologie moderne* (1971) von einem neuen Dualismus, der heraufzieht: »Von allen Seiten drängen sich Psychologen, Soziologen, Historiker, Philosophen – und sogar Theologen herbei, die sich gemeinsam bemühen, einen neuen Graben zwischen dem Menschen und seinem Gott aufzuwerfen. Dies geschieht durch die Leugnung alles dessen, was die christliche Überlieferung mit den Worten ›Sehnsucht nach dem Übernatürlichen‹, ›Sehnsucht nach der Anschauung Gottes‹ auszudrücken versucht hat, durch die Weigerung, für das Religiöse im Menschen irgendein bleibendes Fundament anzusetzen: damit wird abermals die Trennung zwischen der Ordnung der Vernunft – die sich auf die Ordnung des Faktischen und der Erscheinungswelt beschränkt sieht – und der Ordnung des Glaubens absolutgesetzt ... Der neue Dualismus will den als mündig erklärten Menschen in einer Immanenz installieren, die von keiner ›übernatürlichen Ordnung‹ mehr aufgesprengt werden darf.«<sup>23</sup>

Um diesen doppelten Dualismus aufzubrechen, hat sich de Lubac immer wieder mit dem *Geheimnis Gottes* und seiner Anwesenheit im *Geheimnis des Menschen* beschäftigt. Er ist der Theologe, der den Menschen vor dem Geheimnis Gottes betrachtet und ihm dadurch eine unantastbare Würde verleiht. Das Geheimnis Gottes begründet das Geheimnis des Menschen, der nach dem Bild Gottes geschaffen ist (Gen 1,26f.).

Das Geheimnis Gottes und das Geheimnis des Menschen berühren einander im *Geheimnis der gnadenhaften Bestimmung des Menschen*, am Leben Gottes teilzunehmen. Auf höchst eindrucksvolle Weise stellt de Lubac im Anschluß an Augustinus, Thomas von Aquin, Pierre Rousselot, Maurice Blondel, Joseph Maréchal heraus, daß jeder Mensch von seinem Wesen her auf diese Gemeinschaft mit Gott angelegt und ausgerichtet ist, so daß er nur in Gott seine letzte Erfüllung finden kann.

Hier tritt nun für de Lubac besonders das *Paradox des Menschen* hervor, der unter allen Lebewesen eine singuläre Position einnimmt. Das Paradox des Menschen besteht darin, daß er auf eine Vollendung hin angelegt ist, die er aus eigenen Kräften nicht erlangen kann. Deshalb bleibt der Mensch ohne die Beziehung zu Gott letztlich unvollständig und auch unvollendbar. Den letzten Sinn und das letzte Ziel seines Lebens kann der Mensch sich nicht selbst geben, sondern muß sie sich von Gott schenken las-

---

23 H. de Lubac, *Das Erbe Augustins*. Einsiedeln 1971, S. 9.



sen, so sehr er auch ein natürliches Verlangen danach in sich trägt. Der Mensch muß über sich selbst hinausgehen, um sich in Gott wiederzufinden.

Dieser Gott ist der *Deus semper maior*, der all unseren Bemühungen, ihn nach unseren Vorstellungen zu begreifen, widersteht. So bleibt das Paradox, daß der Gott, den wir erkennen, zugleich der »*Deus absconditus*« ist, der auf ungeahnte, nicht vorhersehbare Weise auf uns zukommt. Am Ende von *Sur les chemins de Dieu* schreibt de Lubac: »Der Christ weiß, daß es zur wirklichen Begegnung mit Gott nur einen einzigen Weg gibt: den lebendigen Weg, der den Namen Jesu Christi trägt. Wir haben schon daran gedacht, als wir diesem Werk den Titel gaben *Auf den Wegen Gottes*, ohne von vornherein sie für die ersten Schritte festlegen zu wollen, ob sie mehr die Wege sind, auf denen wir zu Gott gehen, oder jene, auf denen Gott uns zu sich zieht.«<sup>24</sup>

Der Weg, auf dem Gott uns zu sich zieht, ist Jesus Christus (vgl. Joh 6,44; 14,6). Im *Geheimnis der Menschwerdung Jesu Christi* finden die Wege Gottes zu uns ihren unüberbietbaren Höhepunkt. Diese ungeahnte Zuwendung Gottes zu uns beschreibt de Lubac oft mit einem Wort des Märtyrerbischofs Irenäus von Lyon: »Er (Christus) hat alle Neuheit gebracht, indem er sich selbst brachte.«<sup>25</sup> Das Geheimnis Gottes, das im Geheimnis des Menschen gegenwärtig ist und seine jetzt mögliche Offenbarung im Geheimnis Jesu Christi findet, wird gelebt im *Geheimnis der Kirche*, die am göttlichen Geheimnis teilnimmt als »*Ecclesia de Trinitate*« und deshalb auch nur angemessen in den Kategorien von Paradox und Geheimnis beschrieben werden kann. Die Kirche ist irdisch und himmlisch, sichtbar und unsichtbar, unvollkommen und vollkommen, sündig in ihren Gliedern und heilig zugleich durch den Heiligen Geist als die Seele der Kirche. In den letzten zwei Jahrzehnten hat de Lubac immer wieder auf Mißverständnisse in der Auslegung der Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums hingewiesen.<sup>26</sup> »Die nachkonziliaren innerkirchlichen Wirren führten dazu, daß de Lubac, der vorher durch die Kirche zu leiden hatte, nunmehr an ihr zu leiden bekam.«<sup>27</sup>

Vom Geheimnis Gottes her versucht de Lubac, einen neuen Zugang zur *Mystik* zu bahnen. De Lubacs Gesamtwerk kann nicht ohne seine Bemühungen um eine mystische Erneuerung gewürdigt werden.<sup>28</sup> Dieser Gedanke ist heute höchst aktuell, da Mystik einen sehr weiten und unscharfen Ausdruck gefunden hat. Es geht de Lubac nicht um Methoden und Techniken, um in eine *cognitio experimentalis Dei* zu gelangen. Es geht ihm vor allem um jene Gotteserfahrung, die aus einer Verinnerlichung des Geheimnisses Gottes im Menschen durch Glaube, Hoffnung und Liebe kommt, letztlich um die entscheidenden christlichen Grundhaltungen, die der Heilige Geist jenen schenkt, die sich für Gottes Anruf offen halten.

Diese theologischen und geistlichen Schwerpunkte im Werk de Lubacs haben ganz

24 Über die Wege Gottes, übersetzt v. R. Scherer. Freiburg 1958, S. 220.

25 Adv. haer. IV, 34,1, (SC 100, 846).

26 Vgl. besonders: Krise zum Heil? Spannungen in der Kirche nach dem Konzil, übersetzt v. K. Bergner. Berlin 1970; Quellen kirchlicher Einheit, übertragen v. H.U. von Balthasar. Einsiedeln 1974; H. Kard. de Lubac, a.a.O., S. 41-67.

27 X. Tilliette, a.a.O., S. 188.

28 Vgl. H.U. von Balthasar, Henri de Lubac, a.a.O., S. 8f.; M. Figura, Der Anruf der Gnade. Über die Beziehung des Menschen zu Gott nach Henri de Lubac. Einsiedeln 1979, S. 83-103.

konkrete Auswirkungen im christlichen Alltagsleben. Es gibt eine unstillbare Sehnsucht im Menschen, die nur in Gott ihre Erfüllung findet. Mit Augustinus weist de Lubac immer wieder darauf hin: »Denn du hast uns auf dich hin geschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es in dir ruht.«<sup>29</sup>

Wir erfahren immer wieder, daß alle menschliche Erfüllung durch Glück, Erfolg, Erfahrung von Liebe bedroht ist und unter dem Zeichen des Abschieds, letztlich im Tod, steht. Doch wir suchen nach einem unverlierbaren Glück, das in die Tiefe unseres Herzens eingeschrieben ist. De Lubac beschreibt mit der Tradition diese Unruhe als das natürliche Verlangen des Menschen nach Gott, das nur in der *visio beatifica* seine Erfüllung findet. Dieses Verlangen nach Gott ist für de Lubac auch der geheime Stachel des ganzen menschlichen Lebens, wie es sein weitgespanntes Werk aufweist, das von den Kirchenvätern zu den Vertretern des modernen Atheismus, von den großen Vertretern der Scholastik zu Proudhon, Nietzsche und Comte, aber auch zur Begegnung mit dem Buddhismus hinführt.<sup>30</sup>

Da der Mensch aber nicht aus eigenen Kräften zur Anschauung Gottes gelangen kann, denn sie ist freies und ungeschuldetes Geschenk Gottes, sind die menschlichen Grundhaltungen für de Lubac *Offenheit* für den Anruf Gottes und *Leere*, die sich von Gott auf ungeahnte Weise beschenken lassen.

Offenheit für Gott und Eingeständnis der eigenen Leere sind Chancen, hellhörig für Gott zu bleiben, sich des Nächsten anzunehmen und aus dem Glauben heraus als Zeuge Christi in dieser Welt zu leben und zu wirken.

## Die Bundesrepublik Deutschland und ihre Katholiken

Von Heinz Hürten

Daß die Bundesrepublik Deutschland ohne ein intensives Engagement ihrer Katholiken nicht bestünde oder wenigstens ein grundlegend anderes Gesicht trüge, war eine unter den Zeitgenossen des Jahre 1949 weit verbreitete Meinung, und zwar gerade bei denen, die der Existenz oder der politischen Gestalt des jungen Staates in kritischer Distanz gegenübertraten. Der Vorsitzende der Sozialdemokratischen Partei, Dr. Kurt Schumacher, auch er in seiner Art einer der großen Gründungsväter der Bundesrepublik, bezeichnete die katholische Kirche öffentlich als »fünfte Besatzungsmacht«, und ein bedeutender, wenn auch zunehmend umstrittener Kirchenmann nannte die Bundesrepublik »im Vatikan gezeugt und in Washington geboren«.

Für solche Gehässigkeiten gab es zwar keinen zureichenden Grund, aber in diesen Exaltationen wirkte die Einsicht nach, daß die junge Bundesrepublik politisch und so-

29 Conf. I,1.

30 Vgl. dazu M. Sales, *Der Mensch und die Gottesidee bei Henri de Lubac*. Einsiedeln 1978; N. Ciola, *Paradosso e mistero in Henri de Lubac (Corona Lateranensis 28)*. Rom 1980; N. Eterović, *Cristianesimo e Religioni secondo H. de Lubac*. Rom 1981.

zial etwas anderes war als ein verkleinertes Deutsches Reich mit wiederhergestellter parlamentarischer Demokratie nach leicht verändertem Weimarer Muster. Daß Bonn nicht Weimar war und nicht Weimar wurde – um einen Slogan aus den frühen Jahren unseres Staates zu variieren –, hat mancherlei Ursachen, und eine davon ist gewiß das politische Verhalten des überwiegenden Teils der kirchentreuen, praktizierenden Katholiken, die meist selbst oder durch ihre Eltern mit der alten Zentrumspartei verbunden waren. Diese Gruppe steht im folgenden meist undifferenziert als »die Katholiken«, ein Verfahren, das ebensoviel an bequemer Handlichkeit gewährt und dennoch in einem geringerem Maße methodischen Bedenken ausgesetzt ist als die allgemein übliche undifferenzierte Bezeichnung der sozialistischen Parteien als »Arbeiterbewegung«.

Die Bundesrepublik war politisch und sozial nicht das Deutsche Reich in verkleinertem Maßstab. In der Weimarer Republik hatten die Angehörigen der katholischen Konfession ziemlich genau ein Drittel der Bevölkerung ausgemacht: 33 % im Jahre 1933, die nichtkatholischen Christen, einschließlich der Freikirchen und der Altkatholiken, fast das Doppelte: 62,2 % im gleichen Jahr. In der Bundesrepublik gab es hingegen im Jahre 1950 45,2 % Mitglieder der katholischen Kirche gegen 51,2 % der evangelischen. Aus der Minorität war eine Parität geworden, die sich in der Folgezeit weiter zugunsten der Katholiken verschob, so daß sie vor der Wiedervereinigung sogar knapp überlegen waren. Von dieser damals noch etwas kleineren Hälfte konnte man danach wiederum die etwas größere Hälfte als kirchentreu, praktizierend bezeichnen. Diese Gruppe bildete das soziale Substrat dessen, was man den politischen Katholizismus nennen mochte. Die politische Basis für eine katholische Aktivität war also breiter als im Deutschen Reich vor 1933, weil die gegenüberstehende Gruppe der Protestanten signifikant kleiner geworden war. Wäre die wiederbegründete Zentrumspartei im gleichen Maße von den Katholiken unterstützt worden, wie es bis 1933 der Fall gewesen war, hätte sie einen erheblich höheren Stimmenanteil bei den politischen Wahlen erhalten, aber von einer absoluten Mehrheit, vielleicht auch von einer relativen, wäre sie weit entfernt geblieben. Aber eben diese Verbesserung der alten Zentrumsposition innerhalb der Parteienlandschaft trat nicht ein. Die weitaus größere Zahl der Katholiken entschied sich für die neue CDU bzw. in Bayern für die CSU. Sie veränderte damit nicht allein die Voraussetzungen und Erfolgsbedingungen des politischen Katholizismus in grundlegender Weise, sondern bestimmte damit auch die politische Struktur der Westzonen und der späteren Bundesrepublik für die folgenden Jahrzehnte bis in die Gegenwart.

Bereits bei der Bundestagswahl von 1949 erreichte die CDU/CSU 31 % aller Stimmen, während die Zentrumspartei 1919 ihr bestes Ergebnis in der Weimarer Epoche mit 19,7 % erzielt hatte. Die vereinigten C-Parteien wurden zur stärksten Gruppe des ersten Bundestages, da die SPD nur 29,2 % aller Stimmen erhielt. Die von Konrad Adenauer gegen eine breite Stimmung in der eigenen Partei durchgesetzte Entscheidung für eine »Kleine Koalition«, welche die SPD in die Opposition verwies, polarisierte die deutsche Außen- und Innenpolitik in einem solchen Maße, daß die nächsten Bundestagswahlen als Alternative zwischen Regierungskoalition und Opposition verstanden werden mußten, wobei die Entscheidung des Wählers den Vorsprung der CDU/CSU zur SPD weiter vergrößerte und die kleinen Parteien zunehmend zerrieben wurden. Im ersten Bundestag hatte es zehn Parteien gegeben, im zweiten, der 1953 gewählt wurde, waren es noch sechs, und dieser Auszehrungsprozeß hielt an, bis es 1961 nur noch drei Parteien gab. Die FDP widerstand der Zermürbung durch die beiden Großen.



Die Konzentration der Wählerstimmen auf zwei einander als politische Alternative gegenüberstehende große Lager hatte eine doppelte Folge: Zunächst begründete sie in Verbindung mit dem durch die Verfassung fixierten konstruktiven Mißtrauensvotum eine in Deutschland bis dahin unbekannte Stabilität der inneren Kräfteverhältnisse und bewirkte eine Stetigkeit in allen politischen Aktionsbereichen, die aufs Ganze gesehen sicherlich von beachtlichem Vorteil war. Die Politik der Bundesrepublik wurde verläßlich und kalkulierbar. Sie bedeutete aber auch für beide Parteien einen Zwang, sich in Programmatik, Struktur und praktischer Politik so zu repräsentieren, daß sie sich an die Mehrheit der Bevölkerung, und nicht an ein bestimmtes Segment unterhalb der Mehrheit, wenden konnten. Hatte die CDU/CSU bereits 1953 fast die absolute Mehrheit aller Wählerstimmen für sich gewonnen und mußte sie ihre Politik darauf richten, sich diese Akzeptanz möglichst zu erhalten, so stand die SPD vor der ungleich schwereren Aufgabe, sich so umzugestalten, daß sie sich neue Wählerschichten erschließen konnte, was ihr auf dem Wege über das neue Parteiprogramm von Godesberg, ihr Einschwenken auf die Sicherheitspolitik der Regierung und durch ihre Beteiligung an der Großen Koalition 1966-1969 schließlich auch gelang.

Es verdient hervorgehoben zu werden, daß diese Ereignisketten ohne die spontane Entscheidung der Katholiken für die CDU und gegen das in einigen Regionen wiederbegründete Zentrum niemals zustandegekommen wären. Ein als Partei der Katholiken neuorganisiertes Zentrum hätte der SPD gegenüber keinen entsprechend starken Gegenpol bilden können; diese wäre wohl auf längere Zeit die stärkste Partei geblieben, ohne einen Druck zu verspüren, sich über ihre traditionellen Wählerschichten hinaus zu einer für viele offenen Volkspartei umzubilden; der Bundestag hätte wahrscheinlich noch längere Zeit eine größere Zahl von Parteien umfaßt und wäre somit wohl auch stärker innenpolitischen Fluktuationen ausgesetzt gewesen. Solche kontrafaktischen Überlegungen haben freilich kein höheres Gewicht als das von Vermutungen. Sie verdeutlichen aber das historische Moment, das dem Erfolg von CDU/CSU für die Geschichte der Bundesrepublik beizumessen ist. Die durch die Dominanz der CDU charakterisierte Parteienkonstellation war die Basis für die Politik Adenauers. Die Ära Adenauer verdankt sich letztlich – unbeschadet vieler anderer Faktoren – dem politischen Verhalten der Katholiken. Dies gilt nicht allein für die Anfänge dieser Ära, sondern weit darüber hinaus. Bis in die Gegenwart bilden die Katholiken den stabilen Kern der C-Parteien. Trotz aller soziokulturellen Veränderungen im Elektorat während der zurückliegenden Jahrzehnte – keineswegs als Ergebnis entsprechender Bemühungen von seiten der Partei – ist die Präferenz der Katholiken für die CDU/CSU erhalten geblieben, wenn es um die Wahlentscheidung geht.<sup>1</sup> Anders sieht es freilich bei der Mitgliedschaft aus: 1969 waren noch 73,3 % aller CDU-Mitglieder katholisch und 23 % evangelisch, seither haben sich die Proportionen rasch verändert: 1980 waren es noch 60,6 % Katholiken und 33,4 % Protestanten, und die Tendenz zum konfessionellen Ausgleich hielt in der alten Bundesrepublik weiter an.<sup>2</sup> Die Wiedervereinigung brachte einen neuen, kräftigen Schub in dieser Richtung. Wenn also die Dominanz der

1 Vgl. hierzu G. Mielke/P. Schoff, Konfession und Wahlverhalten in der Bundesrepublik Deutschland, in: D. Oberndörfer/K. Schmitt (Hrsg.), Kirche und Demokratie. Paderborn 1983, S. 75-94.

2 Die Zahlen bei K. Gotto, Art. »Christlich-Demokratische Union«, in: *Staatslexikon*, I. Freiburg 1985, Sp. 1120.

Katholiken innerhalb der Partei bald der Vergangenheit angehören dürfte, so war sie in den entscheidenden Anfangsjahren um so ausgeprägter. Ohne die Katholiken wäre die Partei nie zu ihren politischen Erfolgen gekommen; ohne die Katholiken hätte es nie eine Ära Adenauer gegeben; ohne die Katholiken hätte es zwar den gelehrten Professor Ludwig Erhard, aber wohl nie den evangelischen Bundeswirtschaftsminister dieses Namens gegeben; ohne die Katholiken hätte die Bundesrepublik Deutschland ein anderes Gesicht.

Wenn also in einem ersten Schritt so etwas wie eine globale Verantwortung der Katholiken für die Bundesrepublik Deutschland konstatiert werden mußte, solange und soweit diese maßgeblich durch die CDU und deren politische Klientel bestimmt wurde, so gilt es nun, dieses Ergebnis zu differenzieren: Lassen sich in der Politik der Bundesrepublik Züge erkennen, die in besonderer Weise dem Willen und Handeln der Katholiken zuzuschreiben sind? Die Frage ist deshalb nicht leicht zu beantworten, weil die gesetzgeberischen Initiativen der C-Parteien regelmäßig unter Mitarbeit der evangelischen Unionspartner formuliert werden, und deshalb ausdrücklich katholische Projekte seltene Ausnahmefälle darstellen. Wichtiger und aufschlußreicher als die Suche nach solchen Sonderfällen dürfte die Untersuchung sein, ob und in welcher Weise katholische Traditionen, Programme und Ideale auf die Meinungs- und Willensbildung der Partei und über diese auf die Gesetzgebung der legislativen Körperschaften gewirkt haben. In diesem Zusammenhang kann leicht auf die sozial- und kulturpolitische Grundorientierung der alten Zentrums-Partei als Erbe der CDU/CSU verwiesen werden. Die konfessionelle Volksschule auf der Grundlage des Elternwillens war stets unerläßlicher Bestandteil im Forderungskatalog einer Partei für Katholiken; in der CDU machte auch der evangelische Partner sie sich zu eigen. In den Ländern, in denen sie die erforderlichen Mehrheiten besaß, fielen die Schulgesetze entsprechend aus; in anderen Ländern wurden sie zum Gegenstand hartnäckiger Auseinandersetzungen. Erst die Friedensbewegung der achtziger Jahre hat in der Bundesrepublik (in Berlin gab es zu Zeiten der Blockade noch mehr) größere Menschenmengen zu Demonstrationen auf die Straße gebracht. In der Sozialpolitik dürften es vor allem zwei Elemente sein, die ohne die Aktivität der Katholiken innerhalb der Partei damals kaum vorstellbar gewesen wären, die Orientierung am Subsidiaritätsprinzip, das zwar alter christlich-demokratischer Tradition entsprach, aber als theoretisches Prinzip erstmals 1931 in der päpstlichen Enzyklika *Quadragesimo anno* formuliert worden ist. Es wurde in den Diskussionen um die gesellschaftliche Ordnung zu einem fast selbstverständlichen Argument, das zwar nicht als verbindliches regulatives Prinzip, aber als immerhin möglicher Ordnungsgesichtspunkt weithin Anerkennung gefunden hat. Das andere Element katholischer Inspiration, das die Sozialpolitik sehr eindrucklich geprägt hat, ist die Familienpolitik, die bei ihren noch zaghaften Anfängen im zweiten Kabinett Adenauers von der breiten Öffentlichkeit amüsiert bis entrüstet zur Kenntnis genommen wurde, aber heute zum unbestrittenen Bestand des »sozialen Netzes« gehört.

Anderes, was als Domäne der Katholiken und als Ort ihres besonderen Engagements bezeichnet werden muß, entsprach nicht eigentlich einem theoretischen Ansatz, sondern der historischen Tradition, der geschichtlichen Standortbestimmung der deutschen Katholiken. 1866/70 widerwillig in den kleindeutschen Nationalstaat eingetreten, hatten sie diesen doch mehr und mehr bejaht; aber als er 1945 zusammenbrach, trat gleichsam als Ersatz für die nicht mehr vorhandene nationale Identität das immer schon vorhan-

dene, aber durch die Verortung im deutschen Nationalstaat zeitweilig in den Hintergrund gedrängte Bewußtsein europäischer kultureller und religiöser Gemeinsamkeit in die Lücke. Die alsbald nach dem Zusammenbruch rasch um sich greifende Rede vom »Abendland« war weit mehr die Sache der Katholiken als die der Protestanten und Dissidenten. In der Tat hat der gemeinsame katholische Glaube, die gemeinsam erlebte Bedrückung durch den Nationalsozialismus nach dem Kriege insbesondere Frankreich gegenüber dazu beigetragen, Kontakte zu den Glaubensbrüdern in den Siegerstaaten zu knüpfen und der Versöhnung zwischen den Völkern die Wege zu bereiten. Das Kölner Domfest vom Jahre 1948 war von seinen Organisatoren ganz als Darstellung übernationaler christlicher Gemeinschaft über die politischen Grenzen Europas hinweg angelegt worden, und in diesem Sinne ist es auch von den aus aller Welt angereisten kirchlichen Würdenträgern aufgenommen worden. Wenn auch die Begeisterung für das völkerverbindende Abendland in der politischen Misere der Zeit oftmals auch nichts anderes bedeutet haben mag als den Versuch, anstelle der Schuld begründenden nationalen Identität eine von allen Vorwürfen freie, gleichsam metapolitische Identität zu demonstrieren, so machte sie doch politischen Effekt. Wer Deutschland für das Abendland, die westliche Völkergemeinschaft reklamierte, widersprach damit implizit den »Mitteleuropa«-Konzeptionen jeglicher Provenienz und zugleich den damals umgehenden Vorstellungen von einer Brückenfunktion Deutschlands zwischen Ost und West, in die sich ein Teil der Nationalen geflüchtet hatte. Wer von »Abendland« sprach, ordnete Deutschland dem Westen zu, verwies sein Land auf die westeuropäischen Staaten als Partner und baute damit indirekt Hemmungen ab, die aus der Tradition des Nationalstaates der zaghafte ansetzende europäischen Integration und Zusammenarbeit entgegenstanden. Solches fiel den Katholiken naturgemäß leichter als den Protestanten, denn die Teilung Deutschlands hatte die großen Denkmäler der katholischen Vergangenheit und des katholischen Anteils an der deutschen Nationalkultur – man denke an den Kölner Dom – dem Westen belassen, während die evangelischen Kernlande und Traditionsstätten – man denke an die Wartburg – durch die Zonengrenze fast unerreichbar waren. Anders als für die Katholiken war für die Protestanten die Wiedervereinigung Deutschlands zugleich eine Frage der Verbindung mit ihrer eigenen religiösen Tradition. Von diesen Voraussetzungen erklärt es sich leicht, daß die Protestanten oft in die Versuchung kamen zu meinen, es sei den Katholiken wenig bis nichts an der deutschen Wiedervereinigung gelegen, während diese bei aller nationalen Loyalität und Sorge um die Überwindung der deutschen Teilung sich unbeschwerter der europäischen Integration zuwandten und sie auch dort unterstützten, wo sie erhebliche Opfer verlangte. So haben die Katholiken nach anfänglichem Zögern das Projekt der Europäischen Verteidigungsgemeinschaft und der deutschen Wiederbewaffnung bejaht. Der Bund der deutschen katholischen Jugend war seinerzeit der einzige unter den großen Jugendorganisationen, der sich, wenn auch unter Kautelen, dafür aussprach, und der Aufbau der Bundeswehr, die ein neues Modell militärischen Dienstes realisieren sollte, ist von den katholischen Verbänden sorgsam verfolgt und gefördert worden. Die Bejahung der Verteidigungspolitik durch die Katholiken erwies sich geradezu als entscheidend bei der 1958 einsetzenden Debatte, ob die Bundeswehr mit atomaren Trägerwaffen (ohne Verfügungsgewalt über Kernsprengköpfe) ausgestattet werden solle. Es handelte sich hierbei um mehr als eine Frage der Bewaffnung im lediglich technischen Sinne; letztlich ging es um die Position der Bundesrepublik im westlichen Bündnissystem. Aus diesem Grunde waren die



Auseinandersetzungen für die Bundesrepublik von großem Gewicht. Die Öffentlichkeit stand aber weitgehend unter dem Eindruck einer gesteigerten Bedrohung durch Atombomben. Die damals noch gesamtdeutsche Synode der Evangelischen Kirche in Berlin-Spandau gab zwar zu, daß es auch in ihren Reihen Anhänger der Meinung gebe, »daß Situationen denkbar sind, in denen [...] der Widerstand mit gleichwertigen Waffen vor Gott verantwortet werden kann«, forderte aber die beiden deutschen Regierungen auf, »alles zu tun, um [...] eine atomare Bewaffnung deutscher Streitkräfte zu vermeiden« (30. April 1958).<sup>3</sup> Eine entsprechende Erklärung der katholischen Bischöfe oder des Zentralkomitees der deutschen Katholiken hätte es der von der CDU regierten Regierung sicherlich unmöglich gemacht, die Ausstattung der Bundeswehr mit atomaren Trägerwaffen weiter zu betreiben. Aber eine derartige Erklärung erging nicht. Die Bischöfe schwiegen ebenso wie alle offiziellen Vertretungen des deutschen Verbandskatholizismus, und wenige Tage nach der Erklärung der Evangelischen Kirche in Spandau wurde ein Gutachten bekannt, in dem sieben bekannte katholische Moraltheologen die Ansicht vertreten, daß die Verwendung von Atomwaffen »nicht in jedem Fall Sünde« sei.<sup>4</sup> Es fand sich darin auch keinerlei Aufforderung, die umstrittene atomare Bewaffnung zu unterlassen, wie es in Spandau verlangt worden war. Es fehlte jede konkrete Stellungnahme zur Politik der Regierung, aber diese war nach Ansicht der beteiligten Theologen aus *moralischen* Gründen nicht zu beanstanden und konnte somit weiter verfolgt werden. Es gab zwar weiterhin auch unter den Katholiken erhebliche Meinungsverschiedenheiten über die Zulässigkeit und Zweckmäßigkeit der von der Regierung angestrebten atomaren Bewaffnung der Bundeswehr, aber sie erschütterten nicht den massiven Block katholischer Anhänglichkeit an die C-Parteien.

Konnte somit die Haltung der Katholiken für das Schicksal der Regierung entscheidend werden, war es ihnen selbst zu Zeiten absoluter C-Mehrheiten im Bundestag nicht möglich, Ziele durchzusetzen, die doch in ihrem spezifisch katholischen Charakter die Gefolgschaftstreue der evangelischen Unionspartner überforderten. Was konfessionellen Argwohn auslöste, war a priori zum Scheitern verurteilt. Bei der Novellierung des Personenstandsgesetzes im Jahre 1957, das in seiner damals geltenden Fassung den Geistlichen mit Strafe bedrohte, der die kirchliche Trauung vor der obligatorischen Ziviltrauung vornahm, kam es zu einer Diskussion über die im Kulturkampf mit deutlich anti-kirchlicher Zielsetzung eingeführte Pflicht zur standesamtlichen Eheschließung, die von den Katholiken nur mit einem mentalen Vorbehalt für die nachfolgende kirchliche Trauung übernommen werden kann. Aber der Versuch, die Ziviltrauung fakultativ zu machen, scheiterte an einer geschlossenen Abwehrfront, die von kirchentreuen evangelischen CDU-Abgeordneten bis zu den äußersten Flügeln der Kirchenfernen reichte. Die Angelegenheit wurde rasch vergessen, wohl nicht zuletzt deshalb, weil auch die frömmsten Katholiken sich längst daran gewöhnt hatten, vor dem weltlichen Standesbeamten zu erscheinen, und niemand sich ernstlich im Gewissen dadurch beschwert fühlte. Gleichwohl zeigt diese Episode deutlich die Grenzen der Möglichkeit, katholische Desiderate mit dem Hebel der CDU/CSU zu erlangen.

3 Druck der Erklärung in: Das Wort der Kirche zu politischen Tagesfragen. Eine Materialsammlung, hrsg. im Auftrag des Militärbischofs vom Evangelischen Kirchenamt für die Bundeswehr, 1968, S. 91f.

4 Abgedruckt in: *Herder-Korrespondenz* 12 (1957/58), S. 395-397.

Da somit in den Parlamenten von CDU und CSU nur durchgesetzt werden kann, was von den evangelischen Abgeordneten und Wählern bejaht und mitgetragen wird, und diese ihrerseits auf die Politik der gemeinsamen Partei einwirken – wobei die religiös-kirchlichen Motivationen im Laufe der Jahre zunehmend schwächer geworden sein dürften –, läßt sich ein zutreffendes Bild vom Anteil der Katholiken an Erfolg und Mißerfolg der Bundesrepublik Deutschland von den Aktionen im Bundestag und in den Landtagen her kaum gewinnen. Es bedarf weiterer Umschau. Fragen wir also: Was ist innerhalb des deutschen Katholizismus an Aufgaben und Zielen bei der Gestaltung der politischen Ordnung in Westdeutschland diskutiert worden und welche Spuren lassen sich davon in der heutigen Realität erkennen?

Zunächst ist zu erwähnen, daß die Katholiken sich bei der allmählichen Neuordnung nach dem Ende des Krieges politischen Aufgaben mit besonderer Hingabe gewidmet haben, ohne dazu wie 1918/19 durch besondere kultur- und kirchenpolitische Gefahren gedrängt worden zu sein. Ihr Engagement war von Anfang an breit gelagert. Auf dem ersten Katholikentag nach der nationalsozialistischen Zeit, 1948 in Mainz, sprach der Präsident Herder-Dorneich von der Schuld der deutschen Katholiken an den Geschehnissen der Vergangenheit, die Wiedergutmachung dieser Schuld sollte gerade dadurch erfolgen, daß die Katholiken sich für die Politik ihres Landes »verantwortlich« fühlen sollten, um »nicht noch einmal mitgerissen (zu) werden«.<sup>5</sup> An den damals tagenden Parlamentarischen Rat in Bonn richtete dieser Katholikentag eine Adresse, die nichts anderes verlangte, als die Würde der menschlichen Person, die menschlichen Grundrechte und Freiheiten vor jeder Gefährdung und Beeinträchtigung zu sichern.<sup>6</sup> Damit war ein Grundton angeschlagen, der bereits früher in wichtigen kirchlichen Verlautbarungen angeklungen war, aber bei der Betrachtung der folgenden Jahre als eine Konstante im politischen Engagement der deutschen Katholiken begriffen werden muß: Die naturrechtliche Fundierung von Grund- und Menschenrechten als Voraussetzung und Begrenzung der staatlichen Gewalt. Von Art. 1 unseres Grundgesetzes bis in die inzwischen verklungenen Debatten um die Grundwerte ist die in der nationalsozialistischen Zeit deutlicher gewordene Einsicht von der Bedeutung anerkannter vorstaatlicher Grundrechte für die politische Ordnung ein wesentliches Element für die praktische Orientierung der Katholiken gewesen, das zugleich Kooperation mit anderen politischen und weltanschaulichen Gruppierungen ermöglichte und untereinander eine breitere Gemeinsamkeit schuf, als man sie früher gesehen hatte, mochte auch die theoretische Begründung, die konkrete Inhaltsbestimmung und die Interpretation solcher Grundrechte immer verschiedenartig sein und der Diskussion unterliegen. Von ihrem naturrechtlichen Ausgangspunkt her ergab sich für die Katholiken eine starke Betonung der Rechtsstaatlichkeit und auch des Föderalismus, der abgesehen von seiner realpolitisch begründeten Verteidigung in traditionsreichen Gebieten nirgends so glühende Verfechter gefunden hat wie unter Katholiken. Das Ideal der Demokratie trat in den Anfangsjahren der Bundesrepublik in den Diskussionen der Katholiken und in kirchenamtlichen Verlautbarungen solchen Zielen gegenüber deutlich zurück. Anfänglich mögen ihr gegenüber sogar alte Vorbehalte fortbestanden haben, die durch den Mißerfolg der

5 Veröffentlicht in: Der Christ in der Not der Zeit. 72. Deutscher Katholikentag in Mainz, 1.-5. September 1948. Paderborn 1949, S. 291f.

6 Vgl. ebd., S. 308.

Weimarer Republik und den dadurch ermöglichten Aufstieg Hitlers bestätigt schienen, wie es bei Bischof Clemens August v. Galen der Fall war. Aber sie fanden keinen öffentlichen Widerhall; die Kritik an der parlamentarischen Demokratie sowohl von rechts wie später von links wurde nie zu einem Thema für die Katholiken. Die Katholiken wuchsen in diese Staatsform hinein, ohne sie als Problem zu betrachten, wie es früher in manchen katholischen Kreisen der Fall gewesen war. Sie wurden vielmehr zu deren nachdrücklichen Verteidigern nach innen wie nach außen. Die große »Hildesheimer Erklärung« des Zentralkomitees der deutschen Katholiken vom 23. November 1960<sup>7</sup>, die ein katholisches Kriterium für die Möglichkeit der Zusammenarbeit mit allen demokratischen Parteien aufstellen sollte, bejahte ebenso nachdrücklich die Verteidigung nach außen wie die zur Sicherung des inneren Friedens erforderlichen, aber damals aufs heftigste umstrittenen Notstandsgesetze und die Abwehr der Extreme von rechts und links.

Stärker als die Sorge um die Einwurzelung der Demokratie in Deutschland hat die Katholiken offensichtlich die Furcht vor neuen Formen der Staatsomnipotenz bewegt. »Aufgaben und Grenzen der Staatsgewalt« waren Gegenstand eines umfänglichen bischöflichen Lehrschreibens im Jahre 1954. Dieses Interesse ergab sich aus der unverkennbaren, damals noch deutlich von der SPD geförderten Tendenz zur Ausweitung der sozialen Staatsaufgaben, die einen administrativen Kollektivismus nicht unwahrscheinlich erscheinen ließ. Im Kampfe gegen solche Bestrebungen bewährte sich das Subsidiaritätsprinzip als das scharfe Messer, mit dem jede als unbillig betrachtete Übergabe von Kompetenzen an den Staat zurückgeschnitten werden konnte. Die langjährige Vernunftfehe der C-Parteien mit der FDP im Bund hatte im gemeinsamen Antikollektivismus etwas von einer theoretischen Basis, wenn auch der langjährige Vorsitzende der FDP, Erich Mende (1960-1968), der das Subsidiaritätsprinzip auch für seine liberale Partei proklamierte, wohl niemals begriff, was es damit auf sich hat.<sup>8</sup> Wie gering die theoretischen Gemeinsamkeiten zwischen den Liberalen und den C-Parteien im Grunde waren, zeigte sich nicht nur im beständigen kulturpolitischen Gegensatz, sondern auch in der Wende von 1969, nach der die FDP, mit der SPD durch eine individualistische Grundhaltung verbunden, ihre innenpolitischen Zielsetzungen weitgehend mit dem früheren Gegner durchsetzen konnte.

In der Reflexion der Katholiken über die Aufgaben des Staates nahm die soziale Problematik naturgemäß breiten Raum ein. Rechts- und Sozialstaat waren bereits in der ersten lehramtlichen Äußerung eines Bischofs über die staatliche Neuordnung als gleichrangige und gleich unverzichtbare Ausprägungen des christlichen Staatsideals dargestellt worden<sup>9</sup>, und die politische Praxis der Katholiken hat sich eindeutig auf dieser Linie bewegt.

Daß die Bundesrepublik Deutschland nicht zu einem verkleinerten Abbild des Deutschen Reiches wurde, hängt auch noch in anderen Hinsichten mit den Aktivitäten der Katholiken zusammen. Die administrative Elite der Weimarer Republik hatte wie die

7 In: *Herder-Korrespondenz* 15 (1960/61), S. 147f.

8 Vgl. E. Mende, Die Freien Demokraten und ihre Möglichkeiten, in: *Politischer Club* VIII. Göttingen 1962, S. 81f.

9 Hirtenbrief des Bischofs von Mainz vom 29. Juni 1949, in: W. Löhr (Bearb.), *Hirtenbriefe und Ansprachen zu Gesellschaft und Politik 1945-1949*. Würzburg 1985, S. 32-40.



des Kaiserreichs zu einem guten Teil ihre soziale Basis in den gesellschaftlich führenden Schichten der Gebiete gehabt, die nicht an die Bundesrepublik gefallen waren, aber viele ihrer Mitglieder waren in den Westen gekommen und suchten nach einer neuen Existenz in ihren angestammten Führungsberufen. Tatsächlich sind auch viele von ihnen untergekommen, was durch das verfassungsmäßig garantierte Institut des Berufsbeamtentums erleichtert wurde. Aber anders, oder jedenfalls sehr viel stärker als früher, stießen sie in der Bundesrepublik auf Konkurrenz aus den bislang in der administrativen Führungselite unterrepräsentierten Gruppen des katholischen Westens, denen alle Bemühungen der alten Zentrumsparterie nicht geholfen hatten, die viel beklagte Imparität zu überwinden. Das gegenüber früheren Verhältnissen erstarkte Machtbewußtsein der politischen Führung, an dem auch die CDU nicht geringen Anteil hatte, wirkte nicht ohne merklichen Erfolg dahin, die Verwaltung unter Kontrolle zu bringen und bei der Vergabe der wichtigen Positionen in der Verwaltung ihre Gesichtspunkte geltend zu machen, ohne jedoch damit einer direkten Politisierung der Beamtenschaft Vorschub zu leisten. In der innenpolitischen Situation konnten diese Bestrebungen nur zur Folge haben, daß nunmehr stärker als früher westdeutsche und katholische Beamte in Spitzenpositionen gelangten, in denen sie vordem nur gering vertreten gewesen waren. Waren unter früheren politischen Systemen das Gardekavalleriekasino in Berlin oder der Köseener SC wichtige Relaisstationen auf dem Wege in die hohen Staatsämter gewesen, so wurde dies jetzt nicht ganz ohne Grund dem CV nachgesagt. Damit war aber auch ein gewisser Konfliktstoff entstanden, der das friedliche Miteinander der Konfessionen – und damit wiederum die Arbeit der CDU – belastete; denn der protestantische Bevölkerungsteil, der in diesen Anliegen von den amtlichen Vertretern der evangelischen Kirche nicht allein gelassen wurde, sah dadurch seine zur Tradition gewordene Führungsposition in der deutschen Gesellschaft weiter bedroht und klagte häufig über Verletzung der konfessionellen Parität, was die Regierung immer wieder zwang, Statistiken zu veröffentlichen, aus denen hervorging, daß davon wirklich keine Rede sein könne. Aber solche manchmal kleinlichen Querelen der Benachteiligten, die Klagen über Konfessionsproporz, Konnexionen und »Seilschaften« sollten dem Betrachter doch nicht den Blick dafür verstellen, daß es der Bundesrepublik weit besser als dem Weimarer Staat gelungen ist, sich eine ihr gemäße und dem Primat der Politik gehorchende Verwaltungselite zu schaffen. Daß Politik und Administration getrennte Wege gingen, wurde auch auf diese Weise verhindert. Dies ist auch für das Militär gelungen, das durch Tradition und Konventionen stärker als andere Zweige der staatlichen Exekutive dazu neigt, ein Eigenleben zu führen, das schon Johann Gottlieb Fichte um 1800 als »Staat im Staate« bezeichnet hat, sondern auch im Offizierkorps durch starke, oft über Generationen reichende Berufsvererbung besonders charakterisiert ist. Dennoch sind, wohl nicht zuletzt wegen des protestantischen Argwohns vor katholischer Übermacht, die führenden Berufsgruppen von ihren früheren Trägerschichten nicht vollständig losgelöst, wie ein Blick in die Listen der Generalität oder der Botschafter zeigt. Es war schon ein Erfolg der Katholiken in der Überwindung altherwürdiger und zäh verteidigter Vorurteile, daß das Prinzip durchbrochen wurde, nach dem nur ein Nichtkatholik Botschafter am Hl. Stuhl werden darf: jetzt wird der Posten alternierend besetzt, damit kein katholischer Schwerpunkt entstehen kann.

Damit ist wieder einmal die Schranke in unseren Blick getreten, welche die Katholiken in der Politik der Bundesrepublik nur soweit zum Erfolg kommen läßt, wie es der

evangelische Unionspartner mit seinen eigenen Vorstellungen noch vereinbaren kann. Von einem katholischen Staat zu sprechen, konnte deshalb auch zu Zeiten absoluter CDU/CSU-Mehrheiten im Bund nichts anderes als Unfug sein. Aber auch ein christlicher, gleichsam bikonfessioneller Staat ist die Bundesrepublik nie gewesen und sollte sie nach den Vorstellungen der Katholiken auch nicht werden. Vielmehr galt in den Anfangsjahren der Bundesrepublik die Meinung, daß eine naturrechtliche fundierte Ordnung, wie die Katholiken sie sich vorstellten, den Staat für alle zu einer Heimat machen könne. Eine machtbewußte, auf Eroberung der Mehrheit bedachte CDU/CSU muß ja – von allen staatstheoretischen Überlegungen abgesehen, die dem Konzept eines christlichen Staates ebenso entgegenstehen wie die Traditionen des politischen Katholizismus – darauf bedacht sein, wenigstens einen Teil der liberalen, säkularisierten Öffentlichkeit für sich zu gewinnen. Denn wenn auch immer noch der überwältigende Teil der Westdeutschen einer der beiden christlichen Großkirchen angehört, so war der kirchentreuere Teil bei den Protestanten jeher und bei den Katholiken im Laufe der letzten Jahrzehnte zunehmend der kleinere. So liegt die Schranke für die Realisierung katholischer Konzepte in der Politik noch höher, als sie uns bisher schon erschienen ist. Erfolg können die in den C-Parteien operierenden Katholiken nur dann haben, wenn ihnen nicht nur der evangelische Unionspartner zustimmt, sondern auch ein nicht unerheblicher Teil der unkirchlichen Öffentlichkeit. Welche Dilemmata sich hierdurch für eine christliche Partei auftun können, werden die kommenden Jahrzehnte wohl noch deutlicher machen als es die Gegenwart, etwa mit der Diskussion um den § 218 (Abtreibung) oder der moralische Normen als nicht-existent voraussetzenden Anti-Aids-Kampagne der Regierung, schon reichlich genug tut.

Trotz vieler Belastungen ist in der Bundesrepublik eingetreten, was zu Anfang unwahrscheinlich, kaum zu hoffen war, daß dieser Staat von seinen Bürgern als Heimat anerkannt würde. Dies ist in solchem Maße eingetreten, daß die Frage, die lange Jahre hindurch die Frage aller Fragen schien, die deutsche Wiedervereinigung, in der Rede des Bundespräsidenten zum 40-jährigen Jubiläum unserer Republik auf einen halben Satz zusammenschrumpfen konnte, und die wider alle Erwartung eingetretene Wiedervereinigung hat die Bundesrepublik historisch in einer Weise bestätigt, welche die einmal erreichte Akzeptanz außer Frage stellt. In der Anerkennung der Bundesrepublik als legitimen deutschen Staat, als politische Heimat, in der Achtung ihrer Institutionen und ihrer Farben, die niemand mehr wie in der Weimarer als »Schwarz-Rot-Senf« zu verhöhnern denkt, sind die Katholiken anderen Bevölkerungsgruppen vorausgeeilt, sie waren, um das viel zitierte Wort auch zu benutzen, »die eigentlichen Entdecker der Bundesrepublik«.<sup>10</sup> Daß sie dies waren, ergab sich aus der Rolle, die sie bei der Gestaltung dieses Staates gespielt haben; daß sie damit nicht allein blieben, sondern ihnen die übergroße Mehrheit der westdeutschen Bevölkerung auf dem Wege dieser Bejahung gefolgt ist, scheint ein Hinweis, daß sie ihre Rolle nicht schlecht gespielt haben.

Die Geschichte der Bundesrepublik Deutschland ist oft als »Erfolgsgeschichte« bezeichnet worden, und wenn man sich der außerordentlichen innen- und außenpolitischen Belastungen bewußt ist, denen dieser Staat bei seinem Entstehen ausgesetzt war, kann dieser Ausdruck kaum in Frage gestellt werden. Aber auch 40 Jahre eines nur

10 G. Schmidtchen, Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse konfessioneller Kultur. Bern/München 1973, S. 245.

temporär unterbrochenen oder gebremsten Aufstiegs in vielerlei Hinsicht geben keine Garantie der Dauer. In einer kritischen Bilanz fehlt es auch nicht an Defiziten. Das erste und wohl schwerwiegendste betrifft das Wertbewußtsein der Deutschen. Konrad Adenauer hat einmal zu de Gaulle gesagt, die CDU sei gegründet worden, um Nationalismus, Materialismus und Atheismus zu bekämpfen<sup>11</sup>, und an anderer Stelle hat er die Meinung vertreten, die »Lebensessenz« dieser Partei sei die Abwehr der Ideen, die den Nationalismus groß gemacht haben.<sup>12</sup> Für eine derartige Fixierung der Partei im Grundsätzlichen dürfte es heute kaum mehr die nötigen Voraussetzungen im öffentlichen Bewußtsein geben. Die Grundwertedebatte der siebziger Jahre hat vielmehr gezeigt, daß die Gemeinsamkeiten in den grundlegenden Auffassungen geringer und die Meinung schmal geworden ist, daß die Bundesrepublik für eine Ordnung steht, deren Inhalt und Sinn die Überwindung des Totalitarismus in all seinen Spielarten ist. Aber noch ist kein anderer Gedanke an die leer gewordene Stelle getreten. So kann man sich fragen, was denn unsere Nation innerlich zur Einheit konstituiert. Solange die eingespielten Techniken der Gesellschaftsgestaltung funktionieren, bedeutet dies wohl nicht sehr viel. Aber wenn einmal grundlegende Entscheidungen, etwa im Falle der von manchen Kreisen wahrscheinlich erfolglos angesetzten neuen Verfassungsgebung, gefordert sein sollten, könnte dieses Defizit ernstere Folgen haben. Von der um sich greifenden Erosion der Wertbasis kann auch die CDU/CSU – ebenso wie die Kirche – nicht unberührt bleiben. Die christlichen Parteien leben letztlich aus dem religiösen oder weltanschaulichen Fundus ihrer Anhänger, und wenn sie ihrem ursprünglichen Bilde treu bleiben wollen, können sie sich nur von dort aus erneuern. Aber nicht nur die Säkularisierungswelle, die Katholiken und Protestanten in Deutschland mit voller Wucht erfaßt hat, erschwert eine solche Regeneration. Kirchliches und politisches Engagement sind im Laufe der Jahre weiter auseinandergetreten, als es früher der Fall war. Die christliche Inspiration der C-Parteien muß somit fast zwangsläufig schwächer werden. Dies kann sie schon in näherer Zukunft in ernste Probleme bringen, vornehmlich dann, wenn sie nicht mehr die verhältnismäßig günstige Aussicht bietet, ihren Anhängern zur Teilhabe an der politischen Macht zu verhelfen. – So schließt unser Rundblick mit der besorgten Feststellung, daß die Katholiken einen wesentlichen, unverwechselbaren, ja unersetzlichen Anteil an der Gestaltung und am Erfolg des historischen Experiments Bundesrepublik Deutschland besitzen, daß aber für die Zukunft ihre Gestaltungskraft und ihr Erfolg in Frage gestellt ist; welche Probleme sich dadurch für den Staat Bundesrepublik Deutschland ergeben mögen, dies zu beschreiben, ist nicht mehr Sache des Historikers.

---

11 K. Adenauer, *Erinnerungen 1955-1959*. Stuttgart 1967, S. 425f.

12 K. Adenauer, *Reden 1917-1967*. Eine Auswahl, hrsg. v. H.-P. Schwarz. Stuttgart 1967, S. 441.



# Zwischen den Zeiten

Ein Porträt von Ida Friederike Görres (1901-1971) zu ihrem 90. Geburtstag

Von Hanna-Barbara Gerl

## 1. Zwischen den Kulturen: Das Leben

Elisabeth Friederike, die sich selbst später Ida Friederike nannte, wurde am 2. Dezember 1901 als sechstes Kind des Reichsgrafen und österreichischen Diplomaten Heinrich von Coudenhove-Kalergi und der Japanerin Mitsou Aoyama auf Schloß Ronsperg mitten im Böhmerwald geboren. Ihr Erscheinungsbild spiegelte diese doppelte Herkunft deutlich; sie selbst empfand aber auch ihre geistige Herkunft aus zwei so unterschiedlichen Kulturen heftig und zuweilen schmerzlich: »Ob die große Traurigkeit, der unbarmherzige Blick auf die Welt mein Erbteil aus Asien ist? Es ist etwas Uraltetes, Urweises, aber etwas unerlöst Altes und Weises, an dem ich da teilhabe.«<sup>1</sup>

Ihr Vater starb, ihr kaum erinnerlich, bereits mit 50 Jahren; über ihre Mutter schreibt sie folgendes – und darin deutet sich eine lebenslange Suche nach Integration und »Aufhebung« des mütterlichen Erbes an: »Ach, ihr tieftragisches Schicksal könnte erst ein großer Romancier der nächsten Generation schreiben, so wie die Mitchell ›Gone with the Wind‹. Glauben Sie, sie wäre überhaupt gefragt worden, ob sie einen Europäer heiraten wollte, einen Europäer, von dem sie nur wußte, es seien ›weiße Teufel mit roten Haaren und Fischeugen‹? Ihr später, bitterer Kommentar: ›Es war ärger als der Tod. Aber japanische Mädchen konnten gehorchen.‹ Befehl des Vaters, unwidersprechlich (...) Meine Mutter mochte von ihren sieben Kindern nur die beiden Ältesten, die noch in Japan geboren waren, und ließ uns andere nie im Zweifel darüber (...) Mein Vater starb schon 1906, ich war vier. Wenn ich Hiesige wegen ›mangelnder Nestwärme‹ klagen höre, muß ich fast lachen. Wir ahnten nicht einmal, daß man sowas vermissen kann.«<sup>2</sup>

Die Mutter, die in ihrer fremdartigen Schönheit und Zierlichkeit bis zum Tode des Vaters vor allem gesellschaftlich repräsentiert hatte, kehrte nach 1906 unerwartet die Seite des Befehlens und der Herrschaft über ihre Familie hervor. Ihren drei Töchtern Olga, Ida und Elsa stand sie zurückhaltend gegenüber – einer der häufig ausgesprochenen Gründe war deren mangelnde »Schönheit«. Im wesentlichen waren es die Kinderfrauen, die die Geschwister erzogen.

Hierin drückt sich eine weitere Zwischenstellung aus: jene zwischen der alten Hocharistokratie und dem »Volk«, wirklich »unten gesehen«: »Erinnerst du dich, wie die Welt von der Schloßperspektive aussah? So ungefähr wie eine ägyptische Stufenpyramide. Ganz oben wohnte ›man‹ einsam auf weiter Höh'. Dann kam lange nichts, dann kamen der Herr Pfarrer und die Gutsbeamten und der Herr Doktor und die Schwestern vom Waisenhaus, das war so ungefähr wieder ein Engelchor für sich – und dann weit weit

---

1 I.F. Görres, *Nocturnen. Tagebuch und Aufzeichnungen*. Frankfurt 1949.

2 Dies., Brief an Annemarie Langens, in: *Frau im Leben*, 1971.

darunter verschwamm die ganze übrige Welt in eine ungegliederte wimmelnde Fläche. Unsere Gouvernanten und Erzieherinnen waren demütige schattenhafte Geschöpfe, die um unser Leben flatterten, ohne daß wir sie recht merkten. Eigentlich standen sie den Dienstboten viel näher als uns – und du weißt ja, die wohnten auf einem anderen Stern« (*Die Erhörung*). Diese »anderen« blieben einfach blaß; erst später ereignet sich etwas wie Begegnung, aber vor dem Hintergrund vieler nie bemerkter Leben: »Ich habe einfach zum erstenmal einen Menschen gesehen. Die anderen waren einfach da, nett oder unangenehm oder keines von beiden. Sie waren wie die Möbel im Haus, wie die Bäume im Garten. Man dachte nicht über sie nach, man nahm sie als gegeben (...), sie störten nur, wenn man gerade über sie stolperte. Sonst konnte man auch von ihnen fortgehen, in das Wirkliche hinein, in dem man selber lebte und das so unendlich viel wichtiger und lebendiger war als alles andere, schon gar als die Leute. In dieser Welt, die nur einem selber gehörte, die sie nicht einmal ahnten, dort existierten sie einfach nicht« (*Die Erhörung*).

Trotzdem gab es »das Wirkliche«, tiefe Nahrung auch in dieser Kindheit: »Der Duft der Dinge, die Güte der Dinge, ich spiele schon lange damit, dieses Element als die »einspringende Gnade« in meiner Kindheit auszusprechen – das, was bis zu einem gewissen Maß die Öde und Kälte unsrer so merkwürdig gnaden-, geist- und liebeleeren Erziehung aufgewogen hat. Die »Stimmung« – das heißt aber: die Essenz, die Wesenheit von Haus und Zimmer und Wald und Jahreszeit, die sich stumm und mächtig ausströmend offenbarte und die Seele berührte – die einzigen »numinosen« Erfahrungen meiner Kindheit.« Vor allem der zeitlebens geliebte Wald verlieh Ida das untilgbare Gefühl der Heimat. Ihr Empfinden für die Natur war so ursprünglich, daß es mit dem Sinn für das Wort zusammenfiel: Ihre ersten Gedichte waren an den Wald gerichtet. Auf dieses Grunderlebnis des Kindes weist noch die späte Bemerkung von 1969 zurück: »Was der Wald mich gelehrt hat, das ist eingegangen bis ins Mark meines Selbst, das hat mein Gottesbild gefärbt, mein Selbstbegreifen und mein Menschenverständnis.«<sup>3</sup> Oder die bewegende Schlußstrophe des Gedichtes *Alte Heimat*:

»Gleichgeblieben sind sich nur die Düfte,  
Harz und Moos und ferne hoch der Lüfte  
Nie vergessenes, nie versiegttes Blau.«  
(*Der verborgene Schatz*)

In österreichischen Klosterschulen herangewachsen, begegnete das junge Mädchen dort erstmals der Kirche in ihrer bergenden, freilich auch starren Form. Erst in der katholischen Jugendbewegung nach 1918, im österreichischen Bund *Neuland*, dessen gesamt-kulturellen und religiösen Erneuerungswillen sie führend mitgestaltete, vertiefte sich dieses Kirchenbild zu unerwarteter Lebendigkeit. Rasch kam sie in Berührung mit der geistigen Mitte des *Quickborn*, mit Romano Guardini auf Burg Rothenfels am Main. Zeitweise wurde sie zur Mitarbeiterin in der dem *Hochland* vergleichbaren Rothenfelder Zeitschrift *Die Schildgenossen*, woraus auch ihr erstes Buch *Gespräch über die Heiligkeit* zum Elisabeth-Jubiläum 1931 erwuchs. Bereits hier vollzog sich der Schritt aus einem romantischen Blick auf die Vergangenheit zu dem Bestehen der geistigen

3 Dies., *Unphilosophische Brocken*, 5. Freiburg 1969, S. 4.

Aufgaben der Gegenwart. John Henry Newman, aber auch vor allem Erik Peterson waren dabei ihre vielgelesenen, geliebten Begleiter.

Die Begegnung mit der Jugendbewegung entbindet alle Kräfte von Ida Coudenhove, wenn auch noch nicht zur Reife: »Wer den Rausch des Aufbruchs nicht erlebt hat, soll darüber nicht skeptisch lästern. Er möge sich ähnlicher Ausfahrten erinnern – erster Liebe, erster Abenteurer des Geistes, ersten Entdeckerjubels. Es war eine großartige Sache. Wer, der ihr angehört hat, vermöchte ohne lebenslange Dankbarkeit ihrer zu gedenken! Heute wissen wir zwar, wieweit es Illusion war. Aber eine heroische Illusion, geboren aus einem unbändigen Vertrauen auf die Kraft und Weite des menschlichen Geistes – das alle Grenzen überflog. Der Irrtum bestand darin, daß wir Sehnsucht, Wunschtraum, Postulate verwechselt haben mit Ergebnissen und Wirklichkeit. Daß wir den Aufbruch schon für Eroberung hielten und vorwegnehmend nachhelfen, wo das Bild noch Lücken zeigte. Besonders in dem Letzteren lag die Täuschung.« Oder: »Was wir als den christlichen Glauben und das katholische Weltbild aufbauten, war sozusagen ein Prachtmodell davon (...) Es ist ja auch ein berauschendes Schauspiel und es ist gut, wenn es tief und mächtig auf einen gewirkt hat und einen mit Stolz und Verantwortungsgefühl des Erben erfüllt hat. Und es gibt, scheint mir, einen guten Unterbau ab für die nachfolgende Erkenntnis, daß auch all dies nur Spiegel und Stückwerk ist, »Schatten und Bilder«. Es verhindert nämlich, was sonst eigentlich nahe läge, daß aus der Erschütterung, die der Durchbruch zur nächsten Stufe mit sich bringt, Skepsis oder Traditionsverachtung wird.«

Die Konfrontation mit der »Praxis«, wie man heute sagen würde, setzte rasch ein; Ida Coudenhove suchte sie geradezu auf. Ihre Studien der Geschichte und Sozialwissenschaften zwischen 1925 und 1931 zunächst in Wien, dann in Freiburg (sowohl an der Universität wie an der Sozialen Frauenschule) brachten sie in Berührung mit den handgreiflichen Nöten der Zeit; tätig wurde sie anschließend in Dresden in der sozialen und caritativen Arbeit sowie als Diözesansekretärin des Bistums Meißen im Sinne eines geistigen Vor-Denkens für die katholische Jugend. Gerade in Dresden war ihre lebendige, ja glühende Art der Gedankenentwicklung schon ausgeprägt: Ihre langen Monologe, denen das Gegenüber oft nur mit Mühe antworten konnte, waren berühmt. Ihre adelige Abstammung war ihr zwar wichtig, aber nur im Sinne erhöhter geistiger Verantwortlichkeit oder auch einer vertieften Beheimatung in der Geschichte (ihrer ausgeprägten »ersten Liebe«). Zu Geld und Besitz hatte sie kein Verhältnis außer dem des Gebrauches für Notwendigkeiten.

Als sie dem Rheinländer Carl-Joseph Görres (1905-1973) in Dresden begegnete, waren manche Kreise über ihre Verlobung fast enttäuscht, weil das Idealbild einer »Jungfrau von Orléans« zerstört schien. Ihr Mann, der sie in seiner Geistigkeit ebenbürtig ergänzte, bereitete ihr durch seine Tätigkeit als Ingenieur (Erfinder eines der ersten Computer) und Wirtschaftsberater selbstlos die Möglichkeit, als Schriftstellerin, Dichterin und Theologin tätig zu sein. In rascher Folge entstanden ihre größeren Werke neben vielen Vorträgen und kleinen aktuellen Schriften, die insgesamt um die Wahrheiten der Kirche und der Theologie kreisen. »Da ich keine Familie habe« – eigene Kinder blieben ihr zu großem Leidwesen versagt –, »hat sich eben meine ganze Kraft (...) auf die Kirche fixiert.« Ihre Ehe war von vielen Freundschaften erhellt: zu Gustav Siewerth, Heinrich Kahlefeld, Werner Bergengruen, Joseph Ratzinger, Walter Nigg, Reinhold Schneider, Alfons Rosenberg und anderen. Ihr Haus in Stuttgart-Degerloch stand auch



während des Krieges für Gespräche, sogar für ein zeitweiliges Untertauchen vor den Nationalsozialisten immer offen; in der späteren Wahlheimat Freiburg war sie freilich durch Krankheit (ab 1942) zu solchen Gesprächen kaum noch in der Lage. Zeitweilig erteilte sie auch Konvertitenunterricht, wofür sie eine tiefe Verantwortung empfand.

Im Jahre 1946 schreibt sie den berühmt gewordenen *Brief an die Kirche* in den *Frankfurter Hefen*. Aus drängender Besorgnis um die mangelnde soziale Hilfe vieler kirchlicher Stellen in der schweren Nachkriegszeit entstanden, wurde der Brief bis in die höchsten kirchlichen Spitzen hinein, ja bis zu einer Rüge aus Rom als Zeichen einer grundsätzlichen Respektlosigkeit gedeutet. Ida Görres litt schwer unter diesem Mißverständnis, gerade weil die Kirche ihre tiefe und letzte Liebe war. Am Ende ihrer scharfen Ausführungen heißt es (von den Tadlern überlesen?): »... und deshalb lieben wir sie. Nun entschuldigen Sie bitte dieses stammelnde Zeugnis einer Liebe, einer so langen und doch so hilflos gewordenen Liebe. Aber wer kann seiner Liebe Worte geben?«<sup>4</sup>

Als Folge dieser Spannungen kann man auch die ab 1950 einsetzenden, erblich bedingten Gehirn-Spasmen deuten, die sie lange ans Bett fesselten, ja teilweise lähmten und einen monatelangen Verlust der Sprache zur Folge hatten. Hinzu kam eine schwere Arthritis mit einer Empfindlichkeit gegenüber jeder Berührung (sogar die Bettdecke mußte eigens abgestützt werden). Nur wenige Freunde konnten sie für festgelegte Minuten besuchen; trotzdem empfand sie diese Zeit als eine Wende zum Guten und als einen neuen Umschmelzungsprozeß: »... eine Art Konversion, von meinem bisherigen selbstbeschränkten, selbstzufriedenen und etwas selbstherrlichen Bild der Kirche zu einem immer tieferen Schauen und Begreifen der Kirche selbst (...) es ist ein Stück wirklichen Sterbens, ein Teil des Abbröckelns jedes äußeren Hauses, um mit dem himmlischen Bau neu überkleidet zu werden (...) Wie beginne ich, vertrauend einzuschwingen in das Spiel der großen, undurchsichtigen und wunderbaren Führungen und Fügungen Gottes mit seinen Menschen, zu denen Er ganz gewiß nicht unsere aufgeregte, eifrige Nachhilfe braucht.«<sup>5</sup>

Dieses Leiden verläßt sie nicht, bessert sich aber so weit, daß sie weiterhin unermüdlich schreiben kann. Das Konzil erlebt sie zunächst mit freudiger Aufmerksamkeit, später eher mit Bangen und beständig beschäftigt mit den in ihren Augen zweideutigen Folgen. Sie bemüht sich, neuen Aussagen und Formen gegenüber aufgeschlossen zu sein, sieht aber mit dem ihr eigenen Instinkt auch Unverzichtbares im Wanken. Ein zeichenhafter Titel aus dem Jahre 1969 lautet: *Abbruchkommando in der Kirche*: »Niemand kann verlangen, daß mir die Leute, die zum Totengräber- und Entrümpelungswerk bestellt sind, nun auch noch sympathisch sind.«<sup>6</sup> Streitpunkte waren ihr, auch in schmerzlicher Mißstimmung mit alten Freunden, der Zölibat, das Frauenamt in der Kirche und die Enzyklika *Humanae Vitae*, die sie verteidigte, und der *Holländische Katechismus*, den sie ablehnte. Wo sich die neuere Exegese gegen bisher anerkannte Wahrheiten aussprach – sei es die Existenz des Teufels, die Unfehlbarkeit des Papstes, die Glaubwürdigkeit der Wunder –, antwortete sie gleichermaßen kämpferisch und be-

4 Dies., *Brief an die Kirche*, in: *Frankfurter Hefte* 1 (1946).

5 Zit. n. M. Rössler, in: *Deutsche Tagespost* vom 5./6. Januar 1973, S. 9.

6 I.F. Görres, *Im Winter wächst das Brot*. Einsiedeln 1970.

troffen. 1969 erhielt sie die Berufung zur Teilnahme an der Würzburger Synode. Nachdem sie von ihren Ärzten die Erlaubnis dazu erhalten hatte, sagte sie nur: »Adsum.« Die übermäßige Papierarbeit und das mühsame Formulieren von Stellungnahmen übernimmt sie klaglos; am 15. Mai 1971 gibt sie zu der Vorlage *Gottesdienst und Sakrament* ihre Meinung ab und bricht unmittelbar danach zusammen. Obwohl kurz vorher von besonderer Frische noch einmal verjüngt, wird diese Gehirnblutung tödlich: Sie stirbt an demselben Tag im Frankfurter Marienkrankenhaus.

Es war ihre Bitte, in ihrem weißen Kimono und mit einem »weißen Requiem« auf dem Bergäcker-Friedhof in Freiburg begraben zu werden – weiß als die japanische Farbe der Trauer. Joseph Ratzinger sprach im Freiburger Münster am 19. Mai die Gedenkworte, Walter Nigg hielt die Ansprache auf dem Friedhof. Erzbischof Hermann Schäufele ehrte sie nicht nur durch seine Anwesenheit beim Requiem, sondern indem er am nächsten Tag (Christi Himmelfahrt) Texte von Ida Görres bei einer Diakonweihe ausführlich zitierte. Auf ihrem Grabstein – einem Sandstein aus dem Octogon-Umgang des Münsterturms – stehen die Worte: »Cave adsum!« – »Hüte dich, ich bin da!« In diesem Wappenspruch des Namensvetters Joseph von Görres (1776-1848) hat sich Ida Görres selbst verstanden. Links ist das Quickborn-Kreuz eingemeißelt (sie war seinerzeit von den Quickborn-Mädchen gegen den Wunsch der Leitung zur Führerin gewählt worden). Auf der Vorderseite ist das Abbild des kämpfenden, ihrer eigenen Geistigkeit so teuren Erzengels Michael mit zugehörigen Schriftstellen zu sehen.

## 2. Zwischen den Polen: Das innere Leben

Die äußeren Daten sind ein nur unvollkommener Rahmen, in dem die Gestalt dieser menschlich und religiös reichbegabten, heute einem Schweigen anheimgefallenen Frau einen Anhalt finden kann. Was läßt sich über Ida Friederike Görres von ihrem lebendigen Wesen her sagen?

Ihre tiefe Charakteristik wird wohl lauten: Ida Görres hat mit seltener Leidenschaft und gleichzeitiger Klarsicht ihre Liebe zur Kirche gelebt, durchdacht, durchlitten. Sie sondiert dabei zwei Wunden, die auch die ihren werden sollten: die Verwundung der Kirche durch die festgefahrene und überlebte Tradition mit ihrem bloßen Schematismus und durch die Verneinungslust vorschneller und übereifriger Revolution. Zu ersterem formuliert sie den genialen Satz Romano Guardinis kongenial weiter: »Es gibt das ›Erwachen der Kirche in den Seelen‹. Es gibt auch das ›Sterben der Kirche in den Seelen‹ (...), das langsame, schleichende, unmerkliche Sterben an Erkältung und Verarmung, an geistlicher Unterernährung und Verhärtung« (*Die leibhaftige Kirche*). Was die zweite Verwundung betrifft, so fragte sie leidenschaftlich, ob man die Wunden der Kirche aufkratzen und bloßlegen oder sie nicht lieber küssen solle. Ida Görres versuchte dies als Laie, in der Form tiefer Liebe und verantwortungsvollen Tadels, geleitet und ausgewiesen nur durch die »Antennen des eigenen Herzens«, aber dadurch glaubwürdig, ebenso anfänglich bewundert wie später zeitweise verfehmt. Ihr Leben kann insgesamt als Ausdruck einer Spannung, ausgestreckt zwischen zwei Polen, gesehen werden: zwischen dem aufmerksamen Horchen auf das Vergangene und dem freimütigen Entbinden der neuen Gestalt der Kirche. Diesen Geburtsvorgang einer so sehnlich erwarteten und so mühsam hervorgebrachten neuen Gestalt verfolgte Ida Görres mit der ihr in

besonderem Maße eigenen Feinfühligkeit. So besuchte sie in ihren letzten Jahren in Freiburg täglich die Eucharistiefeier, und zwar als Martyrium, im »Aufruhr aller Nerven« wegen der oberflächlichen Form, nur durchgehalten in der Anspannung auf den »feurigen Kern«. Das Vordergründige und Lieblose des Vollzugs bereitete ihr das eigentliche Leiden, über das sie sprechen mußte, während sie in bezug auf ihre körperlichen Schmerzen von klagloser Tapferkeit war.

Anders wären ihre beiden inspirierenden Pole benannt als Pietät und Revolution. In einem ihrer unveröffentlichten Briefe – längst einer Edition würdig! – bezeichnet sie als »die tiefste Leidenschaft des Japaners die Bindung an das, was war«. Gleichzeitig wußte sie, daß dies eine mehr asiatische denn katholische Haltung sei, und begriff es als eigenste Anforderung, Abstand vom Überkommenen zu nehmen, selbst die Pietät um des glühenden Kerns der Kirche wegen aufzugeben: »... ich versuche mit Schmerzen, die ich gar nicht ausdrücken kann, hierin zu mir selber und meiner Natur Distanz zu bekommen und die richtigen Proportionen zu finden. Es ist ein Sich-Schälen, nicht bis auf die Haut, nein, bis auf die Knochen, Haut und Fleisch werden mitgeschält« (Brief an A. Rosenberg, unveröffentlicht).

Ihr Wille zur Erneuerung des Glaubens aus dem Innersten brachte sie in den fünfziger Jahren auf die Spur Teilhard de Chardins, dem sie ebenso kritisch Zusatzfragen stellte wie sie sich selbst an ihm, dem Ergriffenen, entzündete. In dem Titel *Sohn der Erde*, den sie einem ihrer beiden Teilhard-Bücher gab, greift sie wie in dem posthumen Werk *Weltfrömmigkeit* auf eine künftige Theologie der Schöpfung voraus. Tief zusammenhängend damit fühlte sie sich immer von der Frage der »Leiblichkeit« angezogen, der Frage des Materiellen, Irdischen, der »Außenseite«, in die ja – ebenso tief damit zusammenhängend – auch die Kirche eingelassen ist, die »leibhaftige Kirche« mit ihren Sakramenten, Symbolen und ihrer so störanfälligen Außenseite. Eine der eigensten Erkenntnisse von Ida Görres war jene von der wesentlichen Aufgabe der Kirche, den Menschen gerade in seiner Leiblichkeit zu leiten, ihn darin behaust zu machen. Diese Leiblichkeit war ihr die blutvolle Voraussetzung und Ergänzung einer Kirche des Geistes, der ihre Sehnsucht galt: »Ich werde übrigens immer joachitischer, Joachim von Fiore hat ja eine Kirche des Geistes angekündigt (...), in immer neuen Verwandlungen schimmert sie durch« (Brief an A. Rosenberg). Hier liegt ihr tiefes Plädoyer für die Unauflöslichkeit der Ehe, für das leiblich Verbindende und Verbindliche. »Der Mensch will menschlich lieben, mit Leib und Seele beschenkt und hingegeben, möchte gehalten und geborgen sein von einem Menschen für jetzt und immer, für alle Fährnisse des Lebens und für das große Abenteuer des Sterbens« (*Von Ehe und Einsamkeit*). Und wieder in ergänzender Spannung dazu ihre Feinfühligkeit für den Zölibat und die freiwillige oder »zugefallene« Jungfräulichkeit, die die Frauengeneration nach dem Krieg betraf, wo sie den Sinn des Opfers der unerfüllten Leiblichkeit um der neuen Schöpfung willen zu beleuchten suchte.

Bündeln und in eine Mitte einbringen lassen sich diese Zusammenhänge in Ida Görres' eigenstem Auftrag, die Kirche in ihren Heiligen darzustellen, in ihrem wahren Gesicht: dem menschlichen. Wie sie die Kirche ebenso außerhalb oder besser: über den geschichtlichen Zufälligkeiten zu sehen suchte – konservativ in dem Sinne, daß sie das unvergänglich Gültige wahrnahm – und sie doch zugleich eingetaucht und vermischt mit allem Leibhaft-Geschichtlichen sah, so war es ihre Gabe, das natürlich Vorgegebene, unverwechselbar Besondere eines Heiligen, auch seine aus Schwächen stam-



menden Stärken vor Augen zu rücken, kurz seine geschichtliche Gestalt zu erhellen – dabei aber auch das bestürzend Gültige dieser Summe einzelner Entscheidungen herauszuheben. Dies gelang ihr vor allem mit Frauen: Elisabeth von Thüringen, Johanna von Orléans, Hedwig von Schlesien, Radegundis, Therese von Lisieux, Maria Ward und freilich auch Franz von Assisi. Besonders im *Senfkorn von Lisieux* erreicht die Hagiographie unseres Jahrhunderts eine neue und maßgebende Höhe.

Eine letzte hervortretende Gabe ist die Entsprechung der formalen Kraft ihres Wortes zu ihrer Sendung und – vielleicht darf man so sagen – zu ihrer geistigen Passion. Bei aller weiten Spannung im Denken war Ida Görres nicht eigentlich abstrakt. Wie sie in einem Brief bemerkte, war ihr nichts fremder als »reine« Philosophie; wohl aber kannte sie den philosophischen Eros, »die einzige strenge, rein geistige Leidenschaft, das kalte Feuer, das trotzdem glüht wie ein Morgenhimmel oder ein weißer Stern« (Brief an A. Rosenberg). Demgegenüber empfand sie die Gefährdung dieses Charismas durch den Intellektualismus stets als besonders zerstörerisch. Sie bedauerte einmal, daß die intellektuelle Lüge zu ihren Jugendsünden gehört habe, während sie später ihre Schuld eher in einem Verbergen ihrer Meinung um der »schwachen Brüder« willen sah. Ihre Sprache war ebenso zuchtvoll wie schöpferisch quellend, ebenso elegant wie kämpferisch. In vier fast unbekannt gebliebenen Gedichtbändchen gelingen ihr meisterhafte Strophen, besonders in der Verbindung von Naturnähe und Glaubenssehnsucht. »Die vom Wort Gezeugten haben das Wort« – diese mittelalterliche Sentenz bezeichnet auch Ida Görres' selbständige, schöpferische Sprachlichkeit. In ihrer Sprache war etwas ebenso Lebendiges, Wirklichkeitsnahes wie zugleich Gebändigtes, wie sie sich überhaupt durch Leidenschaftlichkeit und große Zartheit auszeichnete, darin eine heimliche Partnerin Romano Guardinis. Gleich ihm war sie in ihren Arbeiten auch von großer Lauterkeit des Handwerks, versuchte, die Glut des Denkens in die Sprache einzutragen.

Überhaupt läßt sich sagen: Ihr Charisma war das Geistige, freilich in Form eines Erleidens. Es gehört zu jenen Leiden, die aus dem Verzicht auf das geliebte Alte kommen, um das unfertige und vielleicht sogar unförmige Neue, das aber als richtig geahnt wird, vorzubereiten. »Die Steine der Kirche werden mir mehr und mehr transparent. Sie hören nicht auf, Quader zu sein, sie lösen sich keinesfalls. Aber sie werden durchsichtig. Manchmal sehe ich die Kirche so: als einen gotischen Kristallberg, gewaltig aufragend, mit unzähligen Kanten und Facetten funkelnd, vor einem nächtlichen Himmel aufsteigend. Aber sie bedeckt ihn nirgends, weil sie kristallen ist, er schiebt sich nicht dazwischen. Alle Sterne und alle unermeßlichen Welten schimmern hindurch. Und zur anderen Seite sehe ich sie eben auch wieder (...) wie ein Goya-Bild. Der halbtote, verwüstete, verstümmelte Leib der Kirche, an einem Pfahl hängend, voll offener Wunden, wildem Fleisch, Schmutz und Verwesung. Sie ist so und noch vieles andere dazu« (Brief an A. Rosenberg).

Ida Görres' Denken ist gekennzeichnet vom Aushalten eines »Zwischen«. Von ihrer leiblichen und geistigen Ausstattung her ist sie nicht einhellig, sondern von einem überbordenden Reichtum, dem sie erst eine Mitte schaffen mußte: im Christentum, seiner kirchlichen Gestalt. Vieles, was ihr früher daran transparent war, hat sich ihr in den letzten Jahren verdunkelt. Und sie selbst wurde in diesem Vorgang aus einem frühen Rampenlicht katholischer Öffentlichkeit in ein Halbdunkel versetzt, worin jüngere Verlagsangestellte nicht einmal mehr ihren Namen richtig schreiben konnten. »Ich liege nicht mehr im Trend der intellektuellen Masse, auch der katholischen, die mich viel

früher doch sehr stark als einen ihrer Sprecher empfunden hat. Jetzt bin ich ihr Widersprecher und daher nicht mehr gefragt« (Brief von 1964).

Vielleicht war es ihr aber weniger gemäß oder, besser gesagt, vielleicht war es ein Mißverständnis, sie je in einer »Mitte« angekommen zu sehen – Mitte im Sinne letztgültiger Einsichten, die dann doch – aus unerfindlichen Gründen – plötzlich ihre Gültigkeit einbüßen. In ihrem späteren Tagebuch *Zwischen den Zeiten* (Olten 1960) trifft sie sich selbst: »Meine eigentlichen Probleme, meine zentralen, existentiellen, liegen in Wirklichkeit gar nicht im Intellektuellen, wie meine Bekannten, Fremde und sogar Freunde hartnäckig von mir glauben. Sie liegen seit eh und je im Moralischen, soweit meine Erinnerungen zurückreichen und auch hier nicht im Theoretischen und Prinzipiellen, sondern im Leben. Den Intellekt habe ich stets nur als Hilfstruppe herbeigerufen, um den unentwirrbaren Dschungel des Lebenmüssens zu durchleuchten und die Grundsätze, um eine Straße durchzuhauen – der Weg, das war und ist doch der Inbegriff meines Fragens.« Hat sich diese Suche nach einem, nach dem Weg in der von Ida Görres vorgelebten und vorgedachten Qualität vererbt?

## DER KRIEG – AUFSÄTZE ZUR SITUATION UNSERER WELT

### Ist Friedenspolitik Gewaltverzicht?

*Von Hans Maier*

Der Golfkrieg (aber auch der vor unseren Augen geführte Agressionskrieg gegen Kroatien) hat viele Fragen aufgeworfen – Fragen, auf die die theologische Diskussion kaum vorbereitet ist. Es rächt sich jetzt, daß man sich in den fünfziger Jahren – paradox gesprochen – mit Gedanken an die Apokalypse beruhigt hat: alle kirchlichen Kriegslehren schienen angesichts der Atomwaffen obsolet zu sein; jede »Güterabwägung« erschien als herausfordernder Zynismus. Doch längst vor dem Golfkrieg hatte sich das traditionelle (Nachkriegs-)Kriegsbild gewandelt, parallel mit der Verwandlung der Internationalen Politik. An die Stelle bipolarer Überschaubarkeit und eindeutiger apokalyptischer Szenarien ist das Gegenteil getreten: polyzentrische Unübersichtlichkeit, verbunden mit immer häufigeren (und immer weniger berechenbaren) regionalen Kriegen vor der Haustür. Gleicht schon die Internationale Politik nach dem vorläufigen Ende des Ost-West-Gegensatzes oft einem Produkt der Chaos-Theorie, so hat der im Dutzend billiger gewordene Krieg der neunziger Jahre der Moralthologie (und weithin auch der Friedensbewegung) offenbar erst recht die Sprache verschlagen.

In dieser Lage sei zunächst an drei Grundsätze erinnert, die zum klassischen Bestand aller Kriegsverhütungspolitik, seit es sie gibt, gehören.

1. Friedenspolitik ist nicht gleichbedeutend mit Gewaltverzicht in der Politik – wäre das so, dann würde alle Bemühung um den Frieden auf die Kapitulation vor den jeweils stärksten Bataillonen hinauslaufen; und gerade jene, die den Frieden nicht wollen, wären die Nutznießer.

2. Friedenspolitik beginnt nicht erst mit der Schaffung der Friedensordnung, sie setzt bereits ein bei der Begrenzung und Humanisierung des Krieges — so schwierig dieses Kapitel in diesem Jahrhundert, nach Coventry, Dresden, Hiroshima, sein mag.
3. Alle wirksame Friedenssicherung setzt eine stabile Staatenordnung und ein Minimum gemeinsamer Überzeugungen zwischen den Beteiligten voraus; gibt es das nicht mehr, so kann Politik noch nicht einmal mehr das »Praeliminare« aller Friedensbemühungen erreichen, den Friedensschluß (ihn hat der Strafrechtler Hans von Hentig in Blick auf die Gegenwart mit Recht eine »verlorene Kunst« genannt!).

Wie steht es heute, hier und jetzt, mit dem dritten Grundsatz, mit der internationalen Friedensordnung?

Internationale Ordnungen haben, wo sie wirksam waren, immer auf drei Elementen beruht: auf dem Prinzip der Verantwortung, auf einem Prinzip der internationalen Ordnung, endlich auf der Sicherung beider Prinzipien durch Sanktionen (Max Hagemann).

Die Ordnung nach 1815, geschaffen vom Wiener Kongreß, beruhte auf der konkreten Verantwortung der europäischen Großmächte und auf dem Ordnungsprinzip des Gleichgewichts. Die Ordnung von Versailles und Genf nach 1918 ruhte auf der Verantwortung der Siegermächte, deren stärkste, Amerika, leider ausschied, und auf dem Prinzip der kollektiven Sicherheit. Sie wurde in der Münchner Konferenz von 1938 — um des lieben Friedens willen — den Diktatoren Hitler und Mussolini preisgegeben; mit der bekannten Folge: Ermutigung der Diktatoren und Ausbruch eines Weltkrieges in Jahresfrist. Daher war man nach 1945 entschlossen, die Fehler von Versailles und Genf zu vermeiden. Die in San Francisco geschaffene neue Ordnung beruhte daher von Anfang an auf einer *universellen* Verantwortung *aller* UN-Mitglieder für Frieden und Sicherheit — daher der Weltsicherheitsrat, daher ein neues Weltvölkerrecht mit dem Ziel der Kriegsverhütung, daher auch, ergänzend, die Konstruktion der Großmächte als »Weltpolizisten«. Auch das Ordnungsprinzip der kollektiven Sicherheit wurde verschärft: Frieden sollte gesichert werden, Aggressoren sollten abgeschreckt werden *by force if necessary* (auf dieser Formel beruhten die Golf-Resolutionen des Jahres 1990!). Damit verfügte die Friedensordnung nach 1945 über Sanktionen, die der Völkerbund noch nicht besaß.

Es ist erstaunlich und beschämend, daß die moraltheologische Diskussion — sofern sie überhaupt stattfindet — diesen ordnungspolitischen Hintergrund bisher kaum beachtet hat. Sie ist bis heute (fast) ausschließlich am bipolaren Gegensatz der Weltmächte und an der potentiellen Vernichtungskraft der Atomwaffen orientiert. Auch die neue, oft zu hörende Formel, an die Stelle von Ost-West-Kriegen träten nun Nord-Süd-Kriege (der Golfkrieg soll der erste gewesen sein!), ist nicht sehr hilfreich. Die augenblickliche Diskussion über die möglichen Kernwaffenentwicklungen im Irak zeigen, daß sich sehr wohl neue Kombinationen aus alten *und* neuen Problemlagen ergeben können. Kurzum, harte Arbeit am Gegenstand, Anstrengung des Begriffs tut not. Das bedauernde Erschrecken, das Händeringen darüber, wie schlecht die Welt ist, die unablässige Betonung der eigenen guten Gesinnung und Friedfertigkeit — das alles ist wohlfeil und führt nicht weiter.



## Fakten, Propaganda, Fragen

Kirche und Krieg in Jugoslawien

*Von Otto B. Roegele*

Der Erzbischof von Zagreb (Agram) und Vorsitzende der kroatischen Bischofskonferenz, Kardinal Franje Kuharić, schrieb in den letzten Oktobertagen 1991 an die Außenminister der Staaten der Europäischen Gemeinschaft einen Brief, in dem er auf die Leiden der Zivilbevölkerung in diesem »grausamen Massaker« hinwies und dringend um eine wirksame Aktion zur Beendigung des Krieges bat. Wie groß die Verbitterung und Enttäuschung über die Untätigkeit der europäischen Demokratien sind, geht aus der Aufforderung des Kardinals hervor, wenigstens die Militärattachés der EG-Botschaften in Belgrad sollten sich einmal aus ihren Bürostühlen erheben, die zerstörte Stadt Vukovar aufsuchen und sich mit eigenen Augen von dem »schrecklichen Zustand« überzeugen, der 15 000 Menschen, darunter 2 000 Kinder, seit Monaten dazu zwingt, in Kellern zu leben.

In Kroatien wurden inzwischen einige tausend Menschen getötet. Die Zahlen schwanken zwischen 3 000 und 22 000. Eine halbe Million Obdachlose und Flüchtlinge sind unterwegs, in Lagern, Schulhäusern, Zelten, Kellern. Die Praxis der serbischen Kriegsführung enthüllt im offensichtlichen Widerspruch zu den Beteuerungen und »Waffenstillstands«-Unterschriften ihrer Politiker und Diplomaten immer ungenierter ihre Ziele: Die kroatische Bevölkerung soll ihrer Existenzgrundlage beraubt, aus der Heimat verjagt werden. Es ist eine Strategie der verbrannten Erde und der gewaltsamen Vertreibung. Der Krieg findet auf dem Boden der Teilrepublik Kroatien und in dem von Kroaten bewohnten Gebiet Bosniens statt. Es geht ohne Zweifel darum, die physischen Voraussetzungen zu schaffen, vollendete Tatsachen sozusagen, um die Grenzen zuungunsten Kroatiens verändern zu können.

Der Krieg in Jugoslawien ist zwar ein Bürgerkrieg, aber nicht von der klassischen Art. Er wird nicht einfach zwischen Bürgern unterschiedlicher politischer Richtung ausgetragen, sondern zwischen Nationalitäten, »ethnischen Gruppen«, eigentlich zwischen Völkern. Das von den Siegern im Ersten Weltkrieg geschaffene Kunstgebilde Jugoslawien ist zwar in Wirklichkeit schon zerfallen, aber seine Zersetzungsprodukte vergiften noch lange die Beziehungen zwischen seinen Bewohnern.

Die serbische Führung bekennt sich noch immer zum Kommunismus, und das verbindet sie wohl mit der Führung der »regulären« Armee, die sich noch immer mit dem paradoxen Namen »Volksarmee« schmückt. Hier kämpfen zwei Relikte der Tito-Zeit um ihr Überleben. Sie können es umso eher, als die Zentralregierung in Belgrad nur noch auf dem Papier besteht. Der Anspruch, den Gesamtstaat auch gegen den Willen der Mehrheit seiner Untertanen zu erhalten, wird von Serbien und der Armee vertreten — in Wirklichkeit meint man jedoch ein vergrößertes Serbien. Die Schöpfer Jugoslawiens, namentlich Frankreich und England, können sich nur schwer von der Illusion trennen, mit etwas diplomatischem Zureden und einer halbherzigen Wirtschaftsblockade ließe

sich der vorige Zustand wiederherstellen. Das erklärt ein gut Teil der Reaktionsschwäche der Europäischen Gemeinschaft.

Inmitten des Zerfalls der staatlichen Autorität und der Wirtschaftslähmung durch Inflation und Krieg gilt die Armee als die letzte Institution, in der Befehle in der Regel befolgt werden. Aber selbst hier gibt es Ausnahmen. Das Verwirrspiel um die Beschießung von Dubrovnik bewies, daß auch Armeebefehlshaber nicht mehr gehorchen – und sich dabei vielleicht sogar des Einverständnisses der Führung sicher sein können. Die eine Hand unterzeichnet Waffenstillstandsabkommen, um den naiven Europäern Zeit zum weiteren Nichtstun abzuhandeln, die andere Hand führt den Krieg weiter und besorgt Faustpfänder.

Dieses Doppelspiel kann nur gelingen, weil es eine Gemeinsamkeit der Interessen gibt. Serbien wäre, auf sich und seine Ressourcen allein gestellt, nicht in der Lage, eine so große und so teure Armee zu unterhalten. Nach alledem, was geschehen ist, wird aber auch keine der anderen Republiken, einmal selbständig geworden, die Fragmente dieser Armee übernehmen wollen. Ihre Waffen und Stützpunkte schon, aber nicht ihre Kader. Es kommt hinzu, daß das Offizierskorps der Armee vom serbischen Element beherrscht wird. Dies ist seit den Tagen des Königreichs so, die Herrschaft Titos hat daran nichts verändert, sondern diese Tradition noch befestigt.

Tito war zwar nicht serbischer Herkunft, er stammt aus dem Dorf Kumrovec in Kroatien, nahe der Grenze zu Slowenien. Aber er hat die Armee und die Serben in ihr stets bevorzugt, weil er von ihrer militärischen Tüchtigkeit überzeugt war. Er brauchte eine starke Armee für seine Außen- wie für seine Innenpolitik. Wäre ein Einmarsch nach Jugoslawien ein kleineres Risiko gewesen, hätte Stalin es kaum hingenommen, daß Tito sich seiner Oberherrschaft entzog, seinen eigenen Kommunismus proklamierte und sogar die Führung in einem Block der Blockfreien übernahm. (Tito selbst hat mit dieser Möglichkeit eines sowjetischen Einmarsches ernstlich gerechnet.) Er hat die Armee durch Privilegien an die Staatsführung gebunden. Kein Wunder, daß sie diese jetzt zu retten sucht, wenn nicht in einem jugoslawischen, dann wenigstens in einem »groß-serbischen« Staat.

Ein »großserbischer« Staat ist an einer starken Armee seinerseits interessiert, wenn er die dominierende Rolle Serbiens in Südosteuropa aufrechterhalten und die Unterdrückungspolitik gegen die mehrheitlich von Albanern bewohnte Region Kosovo (Amselfeld) fortsetzen will. Auch der schwelende Streit mit Griechenland und Bulgarien um Mazedonien hängt damit zusammen. Die Leiden der Kosovo-Albaner sind viel älter als der jetzige Bürgerkrieg. Sie haben mit den religiösen Verhältnissen kaum etwas zu tun, wohl aber mit dem Anspruch der Serben auf die »historischen Grenzen« des mittelalterlichen serbischen Reiches.

Die serbische Propaganda besitzt einen großen Vorteil, weil die Auslandskorrespondenten in Belgrad stationiert sind und durch den eingespielten Apparat der dortigen Agenturen, vor allem *Tanjug*, und Pressestellen versorgt werden, während Informationen aus den Kriegsgebieten und den Zentren der Teilrepubliken sich nur unter Schwierigkeiten beschaffen lassen. Sie kann außerdem auf eingefahrenen Geleisen der Schuldzuweisung und Diffamierung transportieren, was sie gegen Kroatien vorbringt. Während der Besetzung durch deutsche und italienische Truppen im Zweiten Weltkrieg existierte unter dem Diktator Ante Pavelić ein Satellitenregime, das sich grausamer Methoden gegen jede Regung des Widerstandes bediente. Daß es zu Unrecht und Greueltaten

gegen Angehörige der serbischen Minderheit in Kroatien kam, wird nicht bestritten, wohl aber die horrende Zahl von Massenmorden an Serben.

Die katholische Kirche soll mit dem Pavelić-Regime sympathisiert und »Zwangskatholisierungen« von griechisch-orthodoxen Serben gebilligt, ja selbst betrieben haben. Dagegen ist zu bedenken: In dem Schauprozeß, der 1946 gegen den Erzbischof von Agram, Aloysius Stepinac, geführt wurde, bildete dieses angebliche Bündnis mit dem Faschismus den Hauptpunkt der Anklage und der Verurteilung zu 16 Jahren Gefängnis. Inzwischen sind die letzten Zweifel daran, daß dieser Prozeß von Tito bewußt als Fälschung inszeniert wurde, ausgeräumt, und zwar auf die denkbar zuverlässigste Weise. Milovan Djilas, damals verantwortlich für die Propaganda des Regimes und einer der engsten Vertrauten Titos, hat im dritten Band seiner Memoiren ausführlich darüber berichtet.<sup>1</sup>

Im übrigen hat Dr. Tadjman, gelernter Historiker, ehemals General der »Volksarmee« und jetzt Präsident des neuen Staates Kroatien, in mehreren zeitgeschichtlichen Untersuchungen die gegen Kroatien erhobenen Vorwürfe aus der Kriegszeit auf ihren Tatsachengehalt reduziert. Er mußte dafür zweimal ins Gefängnis gehen, widerlegt wurden seine Ergebnisse nicht.

Die Liste der zerstörten Kirchen und Klöster in Kroatien ist nicht vollständig zu erheben. Mitte Oktober zählte die Zagreber Kirchenzeitung *Glas Koncila* schon 170 Kirchen und 18 Klöster auf; die Verwüstungen in Bosnien sind dabei nicht berücksichtigt. »Viele Priester sind von den serbischen Streitkräften verschleppt worden. Es ist unbekannt, ob sie als Geiseln festgehalten werden, ob sie noch leben. Die Erfahrung mit den serbischen Truppen läßt befürchten, daß sie in der Gefangenschaft mißhandelt werden; auch auf Morde muß man gefaßt sein. Zu den Verschwundenen gehört der Provinzial der kroatischen Salesianer.«<sup>2</sup>

Leider muß man einräumen, daß die Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und der serbisch-orthodoxen Kirche nicht erst in der letzten Zeit notleidend geworden sind. Die faktische Identität von Katholizismus, Kroaten und Slowenen auf der einen, von Serben, Montenegrinern und Orthodoxen auf der anderen Seite reicht nicht aus, um die Tiefe des Gegensatzes zu begründen. Die serbische Orthodoxie hatte schon immer Angst vor dem »Expansionsdrang« Roms; die vom Zweiten Vatikan-Konzil so stark betonte »Weltzuwendung« hat diese Angst noch vermehrt. Die serbische Orthodoxie kann sich aber auch nicht allzu eng an den Patriarchen in Konstantinopel anschließen, weil sie auf ihrer Unabhängigkeit (Autokephalie) besteht. Sie blickt auf Rußland und sucht sich in ihrem Selbstverständnis als Staatskirche am Vorbild Moskaus auszurichten. Es stört sie dabei auch heute nicht, daß es der Sowjetbotschafter Laurentiew war, der Tito seinerzeit »riet«, die Orthodoxie zu bevorzugen und gegen die katholische Kirche auszuspielen, wobei sich eine enge Zusammenarbeit mit dem Moskauer Patriarchat empfehle.<sup>3</sup>

Wie groß ihr Anhang im Volk ist, weiß die orthodoxe Hierarchie nach einem halben

1 M. Djilas, *Jahre der Macht*, 3. München 1983; vgl. dazu meinen Beitrag in dieser Zeitschrift 12 (1983), S. 596-602.

2 J.G. Reißmüller in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* vom 31. Oktober 1991.

3 Vgl. M. Djilas, a.a.O.



Jahrhundert kommunistischer Herrschaft wohl selbst nicht genau. Ihr Einfluß auf das intellektuelle Leben dürfte kaum meßbar sein. Manche Eindrücke aus Universität, Presse und Literatur sprechen dafür, daß Serbien im Prozeß des Nachholens der Moderne in manchen Bereichen bei der Konstellation der Dritten Republik angekommen ist: Laizismus, Freimaurerei, Antiklerikalismus. Wenn die orthodoxe Hierarchie das ähnlich sehen sollte, könnte man ihre Inferioritätsangst begreifen.

Gelegentlich hört man das Argument, unter dem kommunistischen Zwangsregime hätten alle Nationalitäten und alle Schichten der Bevölkerung Jugoslawiens in gleicher Weise gelitten; es sei daher nicht statthaft, ja eigentlich unmöglich, in eine Aufrechnung der Ungerechtigkeiten zwischen ihnen einzutreten.

Das ist insofern ein wichtiger Hinweis, als er zeigt, daß der Kommunismus nirgends imstande war, in Titos Reich so wenig wie in der Sowjetunion, die Probleme der in einem gemeinsamen Staat lebenden Nationalitäten zu verringern oder gar zu lösen. Auch in dieser Hinsicht sind Marx und Lenin durch die Geschichte widerlegt. Gewiß, alle wurden durch das Verbot, die ethnischen Unterschiede und die daraus resultierenden Fragen öffentlich zu diskutieren, gemeinsam betroffen. Aber gerade dadurch wurde der Haß geschürt, die Atmosphäre vergiftet, der Sprengstoff aufgehäuft, der die heutigen Explosionen nährt. Die Chance einer aufklärenden, entlastenden Debatte hat es allzu lange nicht gegeben.

Indes, die Serben standen eben doch dem Regime näher als die anderen Nationalitäten. Ihre Hauptstadt Belgrad war auch die Hauptstadt des Gesamtstaats. Irgendwie fühlten sie sich als das Staatsvolk. Regierungs- und Partei-Eliten bewegten sich in einem serbisch geprägten Ambiente. Nicht so sehr in der Ideologiebildung der Partei, mehr in der praktischen Politik herrschte der serbische Einfluß vor.

Die deutsche Geschichte kennt das Beispiel Preußens, das seiner militärischen Überlegenheit die Führungsrolle im Deutschen Reich verdankte. Hier, so sagte man, besitze nicht der Staat eine Armee, es sei vielmehr die Armee, die sich den Staat geschaffen habe. So anders die Verhältnisse im einzelnen waren, so anders der Weg Preußen-Deutschlands verlaufen ist – für die Symbiose, die Interdependenz von Militär und Staat und für deren Auswirkungen auf die Um- und Mitwelt bietet der Vergleich einige Erklärungshilfen.

Serbien brauchte die wirtschaftliche Leistung und die Vitalität der anderen Teilrepubliken, vor allem Kroatiens und des industriell am meisten fortgeschrittenen Sloweniens, um die ambitionöse Politik des von Serben dominierten Gesamtstaats finanzieren zu können. Es ging vornehmlich um zwei Ziele: Die Führungsmacht in einem internationalen Verein der je für sich ohnmächtigen, in ihrer Zusammenfassung aber nicht zu übergehenden »Blockfreien« zu werden und einen Ausgleich zu schaffen für die enormen Unterschiede in der Entwicklung der Regionen im eigenen Staat.

Ein großer Teil des Geldes, das im Norden Jugoslawiens erarbeitet wurde, wurde den südlichen Armutsgebieten zur Verfügung gestellt oder für sie ausgegeben. Diese Umverteilung zu Lasten Sloweniens und Kroatiens geriet umso mehr zum Ärgernis, je länger der versprochene Effekt ausblieb, je weiter die Schere zwischen Nord und Süd auseinanderklaffte, je unzufriedener auch die Empfänger wurden, die lieber selbst über die Verwendung der Zuflüsse entscheiden wollten, als sich Vorschriften von der Zentrale zu beugen. Die doktrinäre Planwirtschaft, das Versagen der Bürokratie, innerparteiliche Machtkämpfe, das leistungswidrige »Selbstverwaltungssystem«, das seinen Namen

kaum verdiente, die Vergabe von Management-Posten an ausgediente Parteifunktionäre — das alles brachte den Transfer von Nord nach Süd in Mißkredit.

Ein besonders schmerzlich empfundenes Kapitel bildete die Devisenbewirtschaftung durch die Staatsbank. In Slowenien gab es ein florierendes Exportgeschäft mit Industriegütern und Dienstleistungen. Kroatien erhielt reichlich Devisen aus dem Tourismus in Dalmatien. Die Staatsbank ließ jedoch denen, die sie erwirtschaftet hatten, nur einen Bruchteil in Auslandswährung und führte den Löwenanteil den Konten der Zentrale zu. Das Mißtrauen wurde noch verstärkt durch unübersichtliche Manipulationen an der Währungsschraube.

So waren slowenische Druckereien nicht in der Lage, die Druckfarbe einzukaufen, die sie brauchten, damit ihre hochmodernen Maschinen die Millionenaufträge ausländischer Versandhäuser (Mehrfarbenkataloge) ausführen konnten, die ihnen angeboten wurden. Sie mußten zusehen, wie eine schikanöse Abschöpfungspolitik sie um ihre besten Verdienstmöglichkeiten brachte, obwohl deren Nutzung dem Gesamtstaat zugutegekommen wäre. So setzte sich allmählich der Eindruck fest, daß man von der Zentrale unter dem Vorwand der innerstaatlichen Entwicklungshilfe nur ausgebeutet werde.

Auch diese Gegensätze sind nicht frei von Einflüssen aus der Welt der Religion. Das katholische Dalmatien, heute fast ganz kroatisch besiedelt, hat eine römische, eine venezianische, schließlich eine österreichisch-ungarische Vergangenheit. Es blickt über die Adria nach Italien, nach Rom, nach Europa. Der Nachkriegskonflikt um Triest und das (heute slowenische) Hinterland, der mit einem Kompromiß beendet wurde, hat den Verkehr über die Grenze nicht dauernd behindern können. Eine italienische Minorität in Istrien hat sich behaupten können. Einer der stärksten italienischsprachigen Radiosender steht in Koper (Capodistria). Die Fenster nach Italien sind weit geöffnet.

Die Botschaft des Konzils floß früher und in breiterem Strom nach Slowenien und Kroatien ein als nach Polen oder in die Tschecho-Slowakei. Dazu hat eine lebendige Kirchenpresse erheblich beigetragen. *Glas Koncila* in Zagreb und *Družina* in Laibach konnten sich Freiräume erkämpfen. *Družina* erreichte eine Auflage, die etwa zehn Prozent der Gesamtbevölkerung entspricht, kommt also in fast jedes Haus. Der Redakteur Dr. Merlak mußte diesen Erfolg zwar teuer bezahlen, mit einem »Devisenprozeß« nach Nazi-Muster, mit Gefängnishaft und Krankheit; er hat aber ein Beispiel der Standhaftigkeit gegeben, das auch der Gegner respektiert. Die slowenische Kirche hat ihre eigene Welt vor Fremdbestimmung bewahrt und in entscheidenden Fragen (z.B. Abtreibung) öffentlich widerstanden.

Wie immer der Krieg in Jugoslawien enden wird — er wird tiefe Wunden hinterlassen, die noch lange schmerzen werden. An eine freundnachbarliche Zusammenarbeit zwischen den Gegnern, die sich so viel angetan und noch mehr vorgeworfen haben, ist weniger denn je zu denken. Für eine leidenschaftslose Aufarbeitung der Vergangenheit fehlen alle Voraussetzungen.

Auch für Hoffnungen auf die Zukunft gibt es wenig Grund. Die Erwartungen, die man dem »Westen« entgegenbrachte, sind schrecklich enttäuscht worden. Die internationalen Institutionen haben sich unfähig gezeigt (und sogar Zweifel an ihrem Willen aufkommen lassen), dem Blutvergießen ein Ende zu machen. Sie sind in ihrer Aktionsfähigkeit nicht über das Rote Kreuz im Ersten Weltkrieg hinausgekommen, die Betrof-

fenen fragen sich nun, wofür der ganze Aufwand eigentlich geschehen sein soll: Vereinigte Nationen, Sicherheitsrat, Charta der Menschenrechte, Europäische Gemeinschaft, Ministerräte, Kommission, Parlamente, Westeuropäische Union, NATO e tutti quanti.

Werden die Europäer, die sich gegenüber dem weit entfernten Krieg am Golf in so große emotionale und materielle Unkosten stürzten, durch den Krieg mitten in Europa zu der Erkenntnis gebracht werden, daß sie mitschuldig werden, wenn sie keine brauchbaren Instrumente entwickeln, um solchen Greueln zu begegnen?

Warum erweist sich die Ablösung der titoistischen Sekte des Kommunismus als so viel schwieriger und leidvoller, während die leninistisch-stalinistische »Großkirche« eher geräuschlos, einfach durch Präsidialverfügung, ohne jegliche Einwirkung von außen, an ihrer eigenen Schwäche zusammenbricht?

Haben die christlichen Kräfte in der nunmehr freien Region Europa ein praktisches Konzept für Rat und Hilfe, mit dem sie am Tage nach dem Ende des Bürgerkriegs zur Stelle sind? Gibt es ein anwendbares, vielleicht sogar erprobtes Regelwerk für das Neben- und Miteinander ethnischer Gruppen in einem gemeinsamen Staat, in kirchlichen und weltlichen Gemeinden? Oder werden wir, wenn die Waffen endlich schweigen, genauso ratlos, gutwillig und beschämt dastehen und die Hände ringen wie jetzt?



## GLOSSEN

---

WAS WOLLTE HERMANN WIRKLICH? – Wenn wir als in der heutigen Jetztzeit lebende Menschen die Texte von Arminius bzw. Hermann dem Cherusker lesen, dann stellen wir schnell fest, daß diese unserer aufgeklärt-wissenschaftlichen, aber doch nicht einseitig-verkopften, sondern durchaus emotional-spirituellen Haltung nicht mehr verständlich sind. Wissen wir uns doch weniger vorurteilsfrei als unsere Großväter. Um also einen neuen Zugang zu den Geschichten um die Hermann-Bewegung zu finden, ist es ratsam, sich den Ergebnissen der historisch-kritischen Exegese zuzuwenden, um von der realen historischen Genese der Zeugnisse über Hermann her auch sein charismatisches Wirken in der Geschichte zu deuten.

\*\*\*

Was wir vom historischen Hermann wissen, ist nicht viel, da die hauptsächlichlichen Quellen unseres Wissens Texte mythischen Inhalts sind. Zunächst muß es also bei dieser wissenschaftlichen Untersuchung um die Frage gehen, ob Hermann die *King's dominion* (Königsherrschaft, im folgenden kurz: Ki.), wie sie in einer verkrusteten Struktur jahrtausendlang verwirklicht war und wie sie erst in den vergangenen 25 Jahren endlich aufzubrechen scheint, überhaupt angestrebt oder gewollt hat. Es dürfte kaum zweifelhaft sein, daß Hermann von der *basileia ton germanon*, dem *Regnum Germaniae*, kurz R.G. gesprochen hat. Sollte sich aber dieses R.G. in einer Ki. manifestieren? Aufgrund der geschichtlich existierenden Realität sind wir geneigt, die Reichsbotschaft Hermanns als Gründer einer Ki. mißzuverstehen. Jedoch ist es müßig, diese Frage zu stellen, da die Gründung der Ki. außerhalb des Horizonts des Wanderpredigers Hermann lag. Hermann selbst intendierte nur die Reform der alten germanischen Kultur, der er durch die R.G.-Verkündigung endzeitlichen Charakter zusprach, ohne die sich davon fundamental unterscheidende Institution der Ki. zu postulie-

ren. Dabei sollte das R.G. aber nicht erst im künftigen Äon beginnen, sondern bereits in diesem Äon den Menschen angehen.

Neueste Erkenntnisse der Wissenschaft haben ergeben, daß die bisherigen Vorstellungen der Hermannlegende nicht länger haltbar sind und als »naiver Köhlerglaube« angesehen werden müssen. Durch Anwendung der – oben schon genannten – historisch-kritischen Methode, durch Formanalyse und Textkritik, kennen wir Hermann heute besser als seine Zeitgenossen. Die Frage, ob das Hermannbild, das uns überliefert worden ist, historisch genannt werden kann, können wir eindeutig verneinen. Hermann – eigentlich Arminius, den anderen Namen gab man ihm später – war der Sohn armer Leute, ungebildet und bedeutungslos, immerhin aber mit einer nahezu magnetischen Anziehungskraft versehen, die es ihm ermöglichte, eine kleine Gruppe ebenfalls armer, ungebildeter Leute seines Dorfes um sich zu sammeln. Mit dieser Gruppe muß er wohl dann als Nichtseßhafter durch Germanien gezogen und zufällig als einfacher Soldat, nicht als Feldherr, in die »Schlacht« der Germanen gegen die Römer unter Varus verwickelt worden sein – falls man überhaupt von einer »Schlacht« reden kann. War es doch vielmehr in Wirklichkeit nur ein Scharmützel zwischen etwa zwanzig Germanen und drei bis vier Römern, bei dem die Römer ganz gegen ihre Gewohnheit unterlagen. Nach neuesten wissenschaftlichen Erkenntnissen fand diese »Schlacht« in Bramsche bei Osnabrück statt. Hier wurde er dann – entgegen der Überlieferung seiner Gruppe – von den Römern erschlagen.

Soweit die Historie. Im Anschluß an diesen tragischen Tod entsteht nun das, was wir heute als Hermannlegende kennen: Seine Anhänger, die sich nicht mit dem Ende der Sache Hermanns abfinden, sondern auch andere mit ihr begeistern wollten, ließen ihn als »Sieger aus einer großen Schlacht« hervorgehen. Er sei zwar tot gewesen, aber nur vorübergehend. Jetzt sei er wieder lebendig. Und um sich ge-

genseitig in ihrer Illusion bestärken zu können, schlossen sie sich in einer Ki. zusammen und errichteten in den folgenden Jahrhunderten ein – übrigens rein zeitbedingtes und immer wieder erneuerungsbedürftiges – Gebäude von Lehren und Dogmen um diese gleich einer Sargengestalt verklärte Person. Trotz ihrer Vernunftwidrigkeit breitete sich die Ki. seltsamerweise über die ganze Welt aus – wahrscheinlich aufgrund der Unaufgeklärtheit der Menschen früherer Jahrhunderte.

Wir aber, die wir heute Hermann besser kennen als seine eigenen Zeitgenossen, wissen, daß es nur eine – und dazu noch unvollständige und von den Phantasien des Autors, der nicht einmal Augenzeuge war, geprägte – »Biographie« des Hermann gibt und daß die übrigen drei »Biographien« nur von dieser einen abgeschrieben sind oder die Autoren sich Passendes dazu ausgedacht haben.

\*\*\*

Will man diese geschichtlichen Quellen, die uns vom Leben und Sterben des Hermann erzählen, nun richtig erfassen, so darf man sie nicht als historische Berichte mißverstehen. Sie haben vielmehr eine kerygmatische Aussageabsicht – eine engagierte und eine engagierende. Ihre Botschaft ist auch nicht gedacht als eine Drohansage an die anderen Völker, sondern im Gegenteil als eine Freudenbotschaft, daß nicht die Römer das letzte Wort haben, daß Person und Sache Hermanns durch seinen Tod in der Schlacht nicht am Ende waren, sondern beide in der jeweiligen konkreten Aktualität noch einmal auf die Jünger zukamen. Seine Botschaft eines R.G. ließ sie nicht in Ruhe, und so wollten sie sich nicht mit seinem Tod in der Schlacht abfinden, sondern ließen ihn wieder auferstehen. Dies ist die tiefe hermannologische Aussage der Quellen, und mit ihr wird erst sein Kerygma ein zukünftiges, endzeit-

lich-endgültiges, das auch durch die divergierenden Überlieferungen der Geschichte nichts der Schwachheit der Menschen konzidiert, sondern stets neu zu Metanoia und echter Geschwisterlichkeit aufruft.

\*\*\*

Was also hat Hermann uns heute noch zu sagen? – Zunächst einmal ist er, dessen Gestalt auch schon als der »kosmische Urmensch« gesehen wurde, einer, der uns stets neu aus dem Alltag, aus den alltäglichen Gefangenschaften abholt, wenn wir uns auf ihn einlassen. Wir sind gerufen, die Botschaft vom R.G. weiterzusagen und Zeugnis zu geben von der befreienden, heilvollen Dimension des nahegekommenen R.G., die durch charismatisches Wirken greifbar wird. Auch für uns selbst bedeutet das R.G. einen steten Imperativ zu Metanoia und Geschwisterlichkeit; zudem zeigt es: »Man sieht nur mit dem Herzen gut!«, wie Saint-Exupéry es einmal formuliert hat. Wir sind aufgerufen, die befreiende Botschaft Hermanns weiterzusagen.

\*\*\*

Gibt es da noch eine/n, der behauptet, wir hätten in neun Jahren Religionsunterricht an unserer Schule nichts gelernt? – Zum besseren Verständnis gymnasialer Religionspädagogik sei hier noch nachgetragen, daß unsere Lehrer wichtige theologische Begriffe abzukürzen pflegten: R.G. = Reich Gottes; Ki. = Kirche.

Notwendiges Fazit eines Zeitgenossen Hermanns: »Denn es wird eine Zeit kommen, in der man die gesunde Lehre nicht erträgt, sondern sich nach eigenen Wünschen immer neue Lehrer sucht, die den Ohren schmeicheln; und man wird der Wahrheit nicht mehr Gehör schenken, sondern sich Fabeleien zuwenden« (2 Tim 4,3-4). Norbert Dörner

BERICHTIGUNG – In dem Beitrag von Roland Hill, Der Romancier als Advocatus Diaboli, in dieser Zeitschrift 20 (1991), S. 477-480, hieß es falsch (S. 479, Zeile 8f.): »Sein Metier erwartet von ihm die Kollision mit der

Sünde ...« Richtig muß es heißen: »Sein Metier erwartet von ihm die Kollusion mit der Sünde ...« Wir bitten unsere Leser vielmals, diesen sinnentstellenden Fehler zu entschuldigen.

Internationale katholische Zeitschrift »Communio«



Diese Seite wurde aus versandtechnischen Gründen bedruckt.

Internationale  
katholische Zeitschrift  
»Communio«

Zwanzigster Jahrgang

---

1991

Communio-Verlag

Internationale katholische Zeitschrift. In der COMMUNIO Verlagsgesellschaft mbH, 5000 Köln 1,  
Friesenstraße 50, Redaktion: Maximilian Greiner. Die Internationale katholische Zeitschrift  
erscheint zweimonatlich.

Satz: Greiner & Reichel, Köln  
Herstellung, Inkasso und Vertrieb:  
Bonifatius GmbH, Druck · Buch · Verlag, Liboristraße 1-3, 4790 Paderborn



# INHALT

Ambaum, Jan: Hoffnung auf eine leere Hölle – Wiederherstellung aller Dinge? H.U. von Balthasars Konzept der Hoffnung auf das Heil . . . . .	33
Balthasar †, Hans Urs von: Der Mensch und das Ewige Leben . . . . .	3
Bedouelle, Guy OP: Der Pater der Indianer: Bartholomé de Las Casas . . .	214
Borchmeyer, Dieter: Kundrys lachen, Weinen und Erlösung. Eine Betrachtung zu Richard Wagners »Parsifal« . . . . .	445
Bürkle, Horst: Der Dialog auf dem Prüfstand. Die römische Kongregation setzt Akzente zur interreligiösen Begegnung . . . . .	535
Calster, Stefaan van: Menschen ohne Zuhause. Psychologische und soziologische Überlegungen zum Phänomen der Sekten . . . . .	158
Carraud, Vincent: Die Ewigkeit oder das Leben . . . . .	20
Chaunu, Pierre: Bartholomé de Las Casas, Francisco de Vitoria und die Entdeckung Amerikas . . . . .	195
CIDJAP-Kommuniqué: Die Bedeutung der Katholischen Soziallehre für Afrika . . . . .	364
La Civiltà Cattolica: »Der Krieg ist ein Abenteuer ohne Rückkehr«. Mit einem Kommentar von Thomas Kielinger . . . . .	252
Dörner, Norbert: Was wollte Hermann wirklich? . . . . .	575
Duchesne, Jean: Eine Kirche der Sekten . . . . .	128
Fernandez, Ana Ofelia: Der heilige Toribio Alfonso de Mogrovejo. Patron des lateinamerikanischen Episkopats . . . . .	220
Figura, Michael: Der Heilige Geist als Tröster . . . . .	393
– : Theologie aus der Fülle des Glaubens. Zum Tod von Henri de Lubac . . . . .	540
Fuß, Michael: New Age: Supermarkt alternativer Spiritualität . . . . .	148
García y García, Antonio OFM: Die Herausforderung der Neuen Welt und die Vordenker Francisco de Vitorias . . . . .	204
Gasper, Hans: Sekten und neue religiöse Bewegungen in Deutschland . . .	99
Gerl, Hanna-Barbara: Warum ich als Frau in der Kirche bleibe . . . . .	278
– : Vier Monate danach. Der Golfkrieg in einem übersehenen Aspekt . . .	380
– : Zwischen den Zeiten. Ein Porträt von Ida Friederike Görres (1901-1971) zu ihrem 90. Geburtstag . . . . .	560
Greiner, Maximilian: Der Krieg – Aufsätze zur Situation unserer Welt. . .	251
– : Ererbte Schuld – ererbte Sehnsucht. Statt eines Editorials . . . . .	291

Henrici, Peter SJ: Die Philosophen und die Erbsünde . . . . .	329
– : Tränen als Trost. Zur geistlichen Lehre des Ignatius von Loyola . . . .	420
Hill, Roland: Der Romancier als Advocatus Diaboli. Das Werk des Engländers Piers Paul Read . . . . .	477
Hohoff, Curt: Der Don Quijote des Cervantes . . . . .	81
Hürten, Heinz: Die Bundesrepublik Deutschland und ihre Katholiken . . .	549
Ike, Obiora F.: Islam in Afrika. Eine Herausforderung für das Christentum . . . . .	492
Inhoffen, Peter: Recht als menschlicher Selbstausdruck in sozial-sittlicher Verantwortung . . . . .	179
Kaiser, Jutta: Idee und Gestalt – über den Prosastil von Annette Kolb. Hermann Kunisch zum Gedächtnis . . . . .	263
Kertelge, Karl: Die Sünde Adams im Lichte der Erlösungstat Christi nach Röm 5,12-21 . . . . .	305
– : »Selig die Trauernden ...« (Mt 5,4) . . . . .	387
Kielinger, Thomas: Kommentar zu La Civiltà Cattolica, »Der Krieg ist ein Abenteuer ohne Rückkehr« . . . . .	252
Knoch, Wendelin: Die Welt – Gottes gute Schöpfung? Die Ökologiekrise als Anfrage an die christliche Gotteslehre . . . . .	165
Luzarraga Fradua, Jésus SJ: Das Ewige Leben in den Johanneischen Schriften . . . . .	23
Maier, Hans: »Rerum Novarum« und die katholische Soziallehre 1891-1991 . . . . .	359
– : Ist Friedenspolitik Gewaltverzicht? . . . . .	567
Manns, Frédéric OFM: Jüdische Sekten zur Zeit Jesu . . . . .	114
Martini, Carlo Maria Kardinal: Wer sind »wir« – wer ist »der Islam«? . . .	514
Melina, Livio: Kirchlichkeit und Moralthologie. Anregungen zu einer Re-dimensionierung der Moral . . . . .	62
Michel, Thomas SJ: Zwischen Tradition und Reform. Der Islam in Asien . . . . .	500
Pureza, José Manuel: Über das Universelle im modernen Völkerrecht . . .	228
Ravasi, Gianfranco: Überschattet vom Baum der Erkenntnis. Hermeneutische Anmerkungen zu Genesis 2-3 . . . . .	294
Roegele, Otto B.: Bekenntnis zum Gebet. Auskünfte aus den Lebenserinnerungen von Ronald Reagan . . . . .	277
– : Die Lesekultur und die Zukunft des Glaubens . . . . .	472



– : Fakten, Propaganda, Fragen. Kirche und Krieg in Jugoslawien . . . . .	569
Roest-Crollius, Arij A. SJ: Aspekte des Islam.	
Einführende Betrachtungen . . . . .	483
Schäffler, Richard: Aussagen über das, was »Im Anfang« geschah.	
Von der Möglichkeit, sie zu verstehen und auszulegen . . . . .	340
Schindler, David L.: Zeit in der Ewigkeit, Ewigkeit in der Zeit.	
T.S. Eliot, H.U. von Balthasar und das Ideal	
eines kontemplativ-aktiven Lebens . . . . .	47
Schipperges, Karl-Josef: Religiöse Grundlagen demokratischer	
Prinzipien. Gleichheit, Volkssouveränität, Freiheit und ihre	
Verankerung in der christlichen Tradition bei Alexis de Tocqueville . .	452
Secondin, Bruno OCarm: Die unumstößliche Wahrheit.	
Herausforderungen und Gefahren des Fundamentalismus . . . . .	134
Şen, Faruk: Türkischer Islam – eine Herausforderung für Europa?	
Neue Tendenzen in der Türkei und ihre möglichen Auswirkungen	
auf die europäischen Integrationsansätze . . . . .	525
Spidlík, Tomás SJ: Die Gabe der Tränen in der ostkirchlichen Tradition . .	405
Spieker, Manfred: Der Golfkrieg aus ethischer Sicht . . . . .	371
Straub, Eberhard: Spanien und die Neue Welt . . . . .	241
– : Die Todsünden des Don Giovanni . . . . .	352
– : Vom ungerecht-gerechten Krieg. Zur Geschichte einer Idee . . . . .	464
Tellenbach, Hubertus: Trauer – Schwermut – Melancholie.	
Anthropologische Phänomene in christlicher Sicht . . . . .	435
Vázquez Janeiro, Isaac OFM: Kultur und Evangelisation. Das Werk	
Bernhardin de Sahagúns im Mexiko des 16. Jahrhunderts . . . . .	224
Vloet, Johan van der: Vom christlichen Sinn der Schwermut . . . . .	428
Werner, Johannes: Amt ohne Glanz. Das Bild des Papstes	
im neueren Roman . . . . .	269
Wiedenhofer, Siegfried: Hauptformen gegenwärtiger	
Erbsündentheologie . . . . .	315
In eigener Sache . . . . .	96
In eigener Sache . . . . .	285
In eigener Sache . . . . .	384
Berichtigung . . . . .	576



## STELLUNGNAHMEN

Ibscher, Gred: Eine Stellungnahme zu einer Stellungnahme . . . . .	383
Lüttgen, Franz: Die Instruktion vom 24. Mai 1990. . . . .	94
Nes, Dirk van: Folgende Behauptung . . . . .	286
Ratzinger, Joseph Kardinal: Erwiderung . . . . .	287
Sebott, Reinhold SJ: Gedanken eines Priesters zum Zölibat . . . . .	94
Wittmer, Hedwig: Gedanken einer Frau zum Zölibat . . . . .	286
— : Gewissen und Mündigkeit . . . . .	288

Betr. Mitarbeiter . . . . .	2, 98, 194, 290, 386, 482
-----------------------------	---------------------------